Diego Fusaro

Antonio Gramsci

La pasión de estar en el mundo

SIGLO XXI ESPAÑA

Siglo XXI / Serie Filosofía y pensamiento

Diego Fusaro

Antonio Gramsci

La pasión de estar en el mundo

Traducción: Michela Ferrante Lavín

En el presente que vivimos, donde el capitalismo voraz engulle cualquier esperanza de los de abajo por cambiar el mundo, se hace más urgente que nunca partir de Gramsci para tomar impulso, heredar su espíritu y actualizar su filosofía.
Tomar impulso desde Gramsci supone adoptar una postura crítica frente a las contradicciones que impregnan el tiempo presente y liberarse de la pereza e indiferencia de quienes viven pasivamente los acontecimientos como si fueran el producto de una necesidad histórica inescrutable. Heredar su espíritu significa metabolizar su conciencia infeliz y no reconciliada, ejercitar la pasión duradera por un futuro más justo, perseguir una felicidad superior y enarbolar el valor de la política. Actualizar su filosofía es recuperar un humanismo radical que, haciendo del ser humano el libre creador de su mundo, tenga como objetivo redimir el dolor de los humillados y ofendidos. Partir de Gramsci entraña, en suma, combatir en nombre de una humanidad más justa y por una sociedad menos indecente.
En *Antonio Gramsci. La pasión de estar en el mundo,* Diego Fusaro presenta un marco general impresionista de la figura del intelectual sardo y nos invita a heredar y actualizar su pensamiento.

«Fusaro ha escrito un libro hermosísimo que esboza y actualiza, a través de su peculiar enfoque de no ficción filosófica, el perfil teórico de Gramsci.» CARLO SCONAMIGLIO, *MONDOPERAIO*

Diego Fusaro es profesor de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Università Vita-Salute San Raffaele di Milano. Riguroso investigador de la Filosofía de la historia y de las estructuras de temporalidad histórica, es especialista en Fichte, Hegel, Marx y la historia del marxismo. Responsable de la edición bilingüe de diversas obras de Marx, incluyendo *La ideología alemana* y *El manifiesto comunista*, es autor de una vasta obra, en la que destacan títulos como *Bentornato Marx!* (2009), *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita* (2010), *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo* (2012), *L'orizzonte in movimento. Modernità e futuro in Reinhart Koselleck* (2012), *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile* (2013), *Il futuro è nostro* (2014), *Pensare altrimenti* (2017) y *Storia e coscienza del precariato* (2018).

Diseño de portada
RAG

Motivo de cubierta
Antonio Huelva Guerrero

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes sin la preceptiva autorización reproduzcan, plagien, distribuyan o comuniquen públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, fijada en cualquier tipo de soporte.

Nota editorial:
Para la correcta visualización de este ebook se recomienda no cambiar la tipografía original.

Nota a la edición digital:
Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Título original
Antonio Gramsci. La passione di essere nel mondo

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano

© Siglo XXI de España Editores, S. A., 2018
para lengua española

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.sigloxxieditores.com

ISBN: 978-84-323-1919-8

A todos aquellos que, a pesar del pesimismo de la inteligencia, aún sobrevive en ellos el optimismo de la voluntad.

Querido Delio:

Me siento un poco cansado y no puedo escribirte mucho. Tú escríbeme siempre y acerca de todo lo que te interesa en la escuela. Me parece que la historia te gusta, como me gustaba a mí cuando tenía tu edad, porque concierne a los hombres vivos, y todo lo que se refiere a los hombres, a cuantos más hombres sea posible, a todos los hombres del mundo en cuanto se unen entre sí en sociedad y trabajan y luchan y se mejoran a sí mismos, no puede dejar de gustarte por encima de cualquier otra cosa. Pero ¿es así?

Te abrazo,

Antonio

A. Gramsci, carta desde la cárcel a su hijo Delio, 1937

NOTA DE LA TRADUCTORA

La traducción de *Antonio Gramsci. La passione di essere nel mondo* (2015), del filósofo italiano Diego Fusaro, que en español se publica con el título *Antonio Gramsci. La pasión de estar en el mundo*, es una buena muestra del *work in progress* en que necesariamente consiste toda labor de traducción. Al encarar esta tarea en un primer momento, pareció que las dificultades planteadas por el original podrían ser solventadas optando en la versión española por una mayor claridad y soltura, es decir, adoptando una actitud más libre en la reproducción del pensamiento del autor. Pronto resultó evidente, sin embargo, que la supuesta ganancia no era tal en comparación con la falta de fidelidad al texto original. Por ello, hemos decidido finalmente ajustarnos a las características peculiares del lenguaje del autor –estilo, vocabulario, sintaxis–, en resumidas cuentas, a su escritura, inseparable de su pensamiento. Este es el motivo de la introducción de algunos neologismos que a primera vista habrán de chocar al lector (como, por ejemplo, «desfatalizar» y su sustantivo «desfatalización», o «dadidad»). Otras veces, aunque algunas palabras pertenezcan al bagaje lingüístico propio de Fusaro, este es el caso de términos como *«grammatica»* y *«sintassi»* empleados en el sentido de vocabulario típico de una persona o de una estructura social, se ha optado por el uso de sinónimos («terminología» y «vocabulario»), puesto que una traducción literal hubiera resultado demasiado forzada. Se ha prescindido de añadir notas explicativas porque el contexto mismo aclara su significado y porque toda nota del traductor, en nuestra opinión, es, de alguna manera, una derrota del traductor ante el desafío del acto de traducir. Aceptando el viejo tópico de la traducción como traición *(traductor-traidor)*, tenemos muy claro que no existe traducción perfecta, ni pura traducción literal; sin embargo, hemos intentando ofrecer al lector de habla hispana una versión lo más fiel y apegada posible al original. No cabe duda de que un trabajo de esta índole no puede ser el resultado de los esfuerzos de una sola persona, sino el fruto de un trabajo común. Naturalmente, esto no me libera de la responsabilidad de la versión final del texto que aquí se ofrece al lector.

Bebiendo en las fuentes de esta actividad colectiva de lenguaje, al traducir las varias citas tomadas de la obra de Antonio Gramsci, la valiosa *Antología* (2013) de Manuel Sacristán ha sido de gran ayuda.

Es mi deseo terminar esta breve nota expresando mi agradecimiento a Diego Fusaro por la disponibilidad, amabilidad y ayuda proporcionadas a lo largo de este trabajo y por haberme dado la oportunidad de dar a conocer su pensamiento a los lectores de lengua española. Mi agradecimiento va también a Siglo XXI de España por haber confiado en nosotros y publicar *Antonio Gramsci. La pasión de estar en el mundo.*

Michela Ferrante Lavín, 2018

I. UNA HERENCIA DIFÍCIL

> Decir la verdad, llegar juntos a la verdad, es realizar una acción comunista y revolucionaria.
>
> A. Gramsci, *L'Ordine Nuovo*, 21 de junio de 1919

En 2014 se difundió la noticia de que, en la plaza de Carlos Emanuel, en Turín, sobre las cenizas de la casa en que vivió Antonio Gramsci desde 1919 hasta 1921, había fundado *L'Ordine Nuovo (El Orden Nuevo)* y sentando las bases del futuro Partido Comunista, iban a construir un hotel de lujo. El nuevo hotel, dotado de todas las comodidades, ostentosamente lujoso y de cinco plantas, se llamaría Hotel Gramsci.

Es un hecho digno de atención, no solo porque describe de manera excelente la historia de la izquierda, su tránsito de la lucha en nombre de la emancipación humana y del «espíritu de escisión» de Gramsci, a las confortables habitaciones del «Gran Hotel Abismo» como lo llamaba Georg Lukács[1]; es decir, a la cínica aceptación de lo existente colonizado por la forma mercancía y por la felicidad barata que este pone a disposición, al mezquino hedonismo hecho a medida de los «últimos hombres» satisfechos y felices. Con el Hotel Gramsci, la esperanza social ha cedido el paso al camino del bienestar individual.

Junto a esta razón (y estrechamente entrelazada con ella), hay otra. La historia del Hotel Gramsci da testimonio, de forma muy evidente, de lo que podría justamente describirse como la dificultad de heredar el pensamiento de Gramsci en la coyuntura actual[2], en el tiempo del presunto «final de la historia», del triunfo planetario del fanatismo de la economía y del cumplimiento de una «situación de gran hipocresía social totalitaria»[3] (C, 1 [XVI], § 158, p. 139).

Se trata de una doble dificultad, debida al movimiento sinérgico de absolutización casi monoteísta de la religión del mercado y a la ingloriosa disolución de las fuerzas políticas que, en nombre de Marx y Gramsci, habían intentado contrarrestarla de diversas maneras, para luego pasar, después de 1989, a la oleada mortal de arrepentimiento y reconversión al

fundamentalismo de la economía vivido, con falsa conciencia necesaria, como el único mundo posible.

Por esta vía, ha tenido lugar una expulsión general de Gramsci de nuestro horizonte de sentido, no solo de la mano de las fuerzas «orgánicas» del capital triunfante, sino también por esa parte política que, hasta hace relativamente poco tiempo, había elevado al pensador sardo al rango de icono de referencia, de acuerdo con esa doble estrategia del «autorrevisionismo comunista»[4] que, o lo abandona en el cementerio de la historia, en la «cárcel ideal» de los pensadores definitivamente superados, o vuelve a escribir ideológicamente su perfil, presentándolo de manera domesticada y, por así decirlo, «descafeinada» como liberal y socialdemócrata, aniquilando de esta manera su expresividad revolucionaria y anticapitalista.

Por este camino, además de la «doble cárcel»[5] denunciada en la trágica carta del 19 de mayo de 1930 (la cárcel real y la del sufrimiento causado por el aislamiento del cariño de su familia), Gramsci tuvo que sufrir lo que podría llamarse una «doble muerte»: además de la prisión sentenciada por el régimen fascista y de las políticas ambiguas del Partido Comunista Italiano en las negociaciones para su liberación, también está la «muerte simbólica» a la que le condenó la izquierda, cuya característica principal es hoy su complicidad obscena con el capitalismo triunfante, es decir, con todo aquello que Gramsci combatió a lo largo de su vida[6]. Por una implacable ironía de la historia, en paralelo con la creación del Hotel Gramsci, en julio de 2014 también se cerró definitivamente *L'Unità*, el periódico comunista fundado por el intelectual sardo en 1924 y que sus herederos irresponsables dejaron agonizar.

Incluso un análisis superficial y aproximado muestra que nuestra época, como quiera que se defina, se caracteriza por ser un tiempo estructuralmente «antigramsciano». El «mundo grande y terrible», como Gramsci lo llama a menudo en sus cartas, está totalmente saturado por las lógicas ilógicas de una producción capitalista que, desde 1989, pretende presentarse, cada vez más, como el único modo posible de producir, vivir y pensar, deslegitimando previamente cualquier intento de replantear de forma alternativa, a partir del pensamiento, el vocabulario de lo existente.

En todo nuestro horizonte hoy dominan las pasiones y los estados de ánimo contra los cuales Gramsci había luchado durante toda su vida;

después de 1989, una maraña de cinismo, de codicia y de esa indiferencia que el pensador sardo tanto odiaba, se ha apoderado del alma del hombre occidental; por todas partes triunfa el «cretinismo económico» (C, 7 [VII], § 13, p. 864) de los que piensan que el cálculo y la «mala infinitud» del crecimiento cuantitativo son las únicas soluciones para los dramas que conlleva la crisis mundial; mientras que, por el contrario, estos constituyen una parte importante del problema, como manifestaciones de la cosificación y del espíritu mercantilista que reduce al ser humano a mera cantidad calculable. Además, la tonalidad emocional actualmente más difusa entre la manada amorfa de los ciudadanos de la cosmópolis fragmentada, es esa «pereza fatalista» (C, 6 [VIII], § 79, p. 749), en cuyo nombre las injusticias y tragedias sociales que el sistema planetario produce sin parar se aceptan supinamente como destino ineluctable y necesidad inenmendable.

Si, como se ha sostenido, sobre todo en referencia a la historia editorial de los *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci es un «autor póstumo»[7], seguramente no se puede decir que hoy, más de setenta años después de su muerte, su pensamiento haya sido heredado. *Gramsci is dead*[8]: este es el título de un libro dedicado al pensador sardo que apareció en 2005. Título acertado, porque –incluso más allá de las intenciones de su autor– evoca claramente el doble movimiento que nuestro presente, en sus principales estructuras de sentido, mantiene con la obra y la figura de Gramsci. Por un lado, está la evidencia objetiva de la inactualidad de Gramsci[9] –reducido a «perro muerto»– frente al espíritu de nuestro tiempo, a una distancia sideral del pensamiento gramsciano y de su forma de relacionarse con la realidad existente. Por otro, de manera complementaria, se da en múltiples frentes el deseo de demonizar y abandonar su espíritu de escisión y su pasión antiadaptativa mediante una especie de exorcismo que, precisamente como con Marx, anuncia obsesivamente la muerte de Gramsci solo para propiciarla, de modo que la *inactual actualidad* de su pensamiento no pueda ser heredada por los habitantes obligados a vivir en la jaula de hierro del sistema global.

Así se explican dos aspectos que, de otra manera, estarían destinados a quedar sibilinos: por un lado, la remoción casi total y omnipresente del pensamiento de Gramsci, incompatible tanto con las nuevas modas filosóficas (del posmodernismo a las filosofías de la diferencia, de la filosofía analítica a los nuevos códigos de los realismos que vuelven a

surgir), como, paralelamente, con las orientaciones políticas de la condición neoliberal actual, en la que cada anhelo de reconocimiento e igualdad se convierte puntualmente en mortificante homologación masiva. Por el otro, lo que caracteriza la relación que nuestro presente mantiene con Gramsci es la voluntad, dominante por doquier, de anular la expresión filosófico-política, el sueño despierto de la creación de una «ciudad futura» sustraída de la prosa cosificadora de las relaciones de fuerza capitalistas y, en general, el horizonte de sentido ligado a la dimensión de la dialéctica histórica y del marxiano «sueño de una cosa».

Aunque el nombre de Gramsci aparezca, hasta la fecha actual, en una lista de 250 autores entre los 5 italianos más citados y leídos en el mundo a partir del siglo XVI[10], y la bibliografía sobre él cuente con títulos en todos los idiomas, su figura sigue siendo, con la terminología hegeliana, *famosa* pero no *conocida*. La perspectiva filosófico-política de Gramsci se ha eliminado por completo del Occidente capitalista y más en Italia (esto no ocurre, en cambio, en los países de América Latina)[11].

En Italia, la xenofilia compulsiva –emblema de nuestra subordinación cultural y de esa funesta tendencia, típicamente italiana, a ser cosmopolitas sin ser nacionales denunciada en los *Cuadernos*– siempre deja caer en el olvido a gigantes del pensamiento del siglo XX como Gramsci y Gentile. Se trata de la «singular paradoja»[12], por la cual, mientras que en los últimos años el éxito internacional de Gramsci crecía de manera exponencial, en Italia se ha venido imponiendo poco a poco la convicción de que su figura tenía que ser abandonada al polvo de la historia, como un instrumento viejo e inútil.

Según esta perspectiva, no nos equivocamos al afirmar que el nombre de Gramsci, en la época de la pesadilla del final de la historia, está relacionado con una *fecunda inactualidad.* En el mundo invertido de la cosificación planetaria, la actualidad y el éxito de un pensamiento se miden en proporción inversa a la inactualidad y al fracaso que los dispositivos de la manipulación ideológica y de la dictadura de la publicidad van proclamando. La fabricación del consenso solo celebra como actuales y a la moda los pensamientos y los autores que confirman el espíritu del tiempo, conformándose con él. La inactualidad de Gramsci, por lo tanto, es mucho más fecunda cuando su perspectiva resulta ser incompatible con el presente cosificado y, además, abiertamente contrario a sus lógicas.

Lo que dificulta aún más cualquier intento encaminado a heredar la enseñanza de Gramsci, pero también su ejemplo de coherencia heroica y de pensamiento vivido, es la historia particular de aquellas fuerzas políticas que, por casi medio siglo, lo habían incorporado a su proyecto. Habían convertido al pensador sardo en una suerte de «papa laico» y los *Cuadernos* en una especie de Biblia infalible, cuanto más citada dogmáticamente, más reducida en concreto a una simple pieza de museo y no a objeto de lectura crítica.

Como se sabe (y es un tema que cuenta con una extensa literatura crítica), la historia del Partido Comunista Italiano gira en torno a la figura de Gramsci, marcada por una relación que, sin faltar contradicciones ni zonas grises, es ideológica, política y personal a la vez[13]. Desde la fundación (Livorno, 1921) hasta el Congreso de Lyon de 1926, tiene lugar el ascenso de Gramsci al liderazgo del nuevo partido. Sin embargo, se trata de una cuestión no muy clara, teniendo en cuenta que, por una parte, Gramsci, inmediatamente después de su muerte, es hagiográficamente elevado a mártir de la lucha por el comunismo y se convierte en el símbolo espiritual del Partido Comunista Italiano de Palmiro Togliatti; y, por otra, mientras estaba vivo, el Marx italiano había entablado, especialmente en la cárcel, relaciones bastante ambiguas y no sin tensiones, a menudo fuertes, con la dirección del partido.

No solo, como es bien sabido, en muchas partes de los *Cuadernos* hace una crítica radical del estalinismo y de la Unión Soviética (decisivo en este sentido es el § 68 del *Cuaderno* 14 [I], que se remonta al mes de febrero de 1933)[14]. Hubo también quien afirmó que el disenso y la distancia de Stalin que se encuentran en esta obra son de los más radicales para cualquier comunista de la época[15] («hipocresía de la autocrítica», «el parlamentarismo negro» y otras fórmulas «esópicas», de estilo alusivo que adoptaban los revolucionarios para adecuarse a la legalidad, figuran con cierta frecuencia, en sus escritos carcelarios, con vistas a una crítica radical del estalinismo)[16].

Lo que complicó la relación del importante preso con su partido –además del explícito antiestalinismo– fue su desacuerdo con el cambio de 1929, pero luego también la posición teórica que las «supremas páginas» de los *Cuadernos* –como las llama Pasolini en *Las cenizas de Gramsci*– iban elaborando de forma independiente y con reivindicada autonomía (al

tematizar el desarrollo de una «filosofía de la praxis» libre de todo esquema determinista) respecto a la visión dogmática del comunismo soviético.

Este tipo de libertad crítica, abismalmente distante de todo dogmatismo de partido, le atrajo las antipatías de los compañeros de detención en Turi, que vieron en él los rasgos del traidor socialdemócrata y croceano, proponiendo incluso su expulsión del partido[17]. De ahí las sospechas que le atormentarán a lo largo de toda su vida acerca de la responsabilidad directa del Partido Comunista Italiano por no haberle sacado de la cárcel, a partir de la famosa «extraña carta» –cuyo contenido parece haber sido pensado precisamente para incriminar al ilustre preso– que le envió Ruggero Grieco el 10 de febrero de 1928[18].

Incluso desde este punto de vista, la parábola mortal que conduce desde el «espíritu de escisión» de los *Cuadernos* al Hotel Gramsci, aclara no solo el tema de la disolución de las izquierdas hoy en connivencia con la insensatez, sino también la relación profundamente ambigua que siempre han mantenido con el Marx italiano. Al principio, en la cárcel, lo trataban como una molesta cabeza pensante no alineada con la visión monolítica del partido o, alternativamente, como un mártir potencial para legitimar el comunismo italiano; luego, *post mortem*, Gramsci sufrió el rito tradicional de la «monumentalización del clásico»[19], convirtiéndose en una pieza de museo, una especie de padre noble de las políticas del Partido Comunista Italiano, a menudo totalmente antigramscianas. Esto ocurrió acorde con el uso «ornamental» reservado a los intelectuales[20] por el Partido Comunista Italiano en la segunda mitad del siglo XX, utilizados como «noble pintura» para ocultar y legitimar decisiones políticas muchas veces bastante discutibles.

Si, de acuerdo con los versos del *Fausto*[21], heredar implica inevitablemente una dinámica de dura reconquista de lo que los antepasados nos han dejado, esto es aún más cierto cuando el objeto que se hereda, además de ser olvidado, es sometido –con la complicidad de las ya mencionadas estructuras de la manipulación organizada– a un auténtico exorcismo; hasta podemos afirmar, con razón, que Gramsci es un autor póstumo hoy más que ayer. Es preciso, pues, heredar su pensamiento, volver a leer los *Cuadernos* y ponerlos a la altura de los tiempos, retomando el proyecto inacabado de Gramsci, interrumpido por su muerte y, hoy, por el triunfo provisional del monoteísmo del mercado.

A la luz del marco general que aquí hemos esbozado de manera impresionista, es sobre todo esta tenaz inactualidad de su figura lo que dificulta toda perspectiva que aspire hoy a *heredar a Gramsci*, a asimilar su mensaje y su expresividad filosófico-política: esto es, a asumir como orientación del pensamiento y de la acción ese espíritu de escisión y ese *pathos* de transformación que se basa en la filosofía de la praxis de los *Cuadernos* y encuentra su expresión más hermosa en la forma de vivir de Gramsci, en su empeño y coherencia –que pagó con su vida– ese «luchar por una nueva cultura, es decir, por un nuevo humanismo» (C, 23 [VI], § 3, p. 2188 C).

Una crítica glacial de las contradicciones que impregnan el tiempo presente y la búsqueda apasionada de una ulterioridad ennoblecedora constituyen la característica peculiar del mensaje gramsciano, que él mismo condensa en los famosos binomios «pesimismo de la inteligencia» y «optimismo de la voluntad» (C, 1 [XVI], § 62, p. 75). Heredar a Gramsci significa, en consecuencia, metabolizar su conciencia infeliz y no reconciliada, la pasión duradera del «espíritu de escisión» y la búsqueda de una felicidad superior a la que tenemos ahora, la fuerza apasionada para perseguir un futuro más justo y el valor de la política –reducida hoy, en el estado neoliberal, a simple continuación de la economía con otros medios– como capacidad de actuar de modo concertado en la sociedad para transformar «molecularmente», diría Gramsci, las estructuras a partir de la cultura.

También significa liberarse de la «pereza fatalista» de quienes viven pasivamente los acontecimientos, como si fueran el producto de una necesidad histórica inescrutable (así es como el ciudadano global percibe hoy la crisis y las decisiones anónimas e impersonales del mercado), para poder recuperar un humanismo radical que, haciendo del hombre el libre creador de su mundo, tenga como objetivo redimir el dolor de los humillados y ofendidos del planeta y racionalizar lo existente mediado por el tiempo y la libre acción.

Por paradójico que pueda parecer a primera vista, este no es un *libro sobre Gramsci*. Dicho de otro modo, no se configura como una exploración filológica de su pensamiento en todas sus posibles articulaciones (obras de este género hay muchas, incluso con enfoques muy diferentes). Nuestro ensayo, por el contrario, aspira a ser un *libro a partir de Gramsci*, un

intento de cruzar algunos lugares y plexos teóricos de su trabajo poniéndolos en tensión con nuestro tiempo. Variando la operación llevada a cabo por Adorno en su ensayo sobre Hegel, *Tres estudios sobre Hegel* (1963), el objetivo principal de nuestro estudio se puede resumir más que con la fórmula habitual de las monografías histórico-filosóficas, «qué dijo Gramsci», con la pregunta: «¿Qué diría hoy Gramsci si estuviese vivo?».

Mantenemos una distancia prudencial de cualquier pretensión de exhaustividad, el objetivo de este estudio es intentar explorar algunas figuras conceptuales de la obra gramsciana que hoy deben ser heredadas al ser imprescindibles para las luchas de nuestro tiempo. Un enfoque semejante también nos obligará a buscar una clave de lectura unitaria del pensamiento gramsciano, a la luz de la cual se aclarará cuál es la expresividad filosófico-política del pensador sardo de la que debemos hacernos herederos.

Dicha clave de lectura unitaria, capaz de arrojar luz sobre todo el *corpus* de los *Cuadernos*, pero luego también sobre la aventura intelectual y política que Gramsci lleva a cabo a partir de *L'Ordine Nuovo* y hasta su elaboración en solitario de un nuevo código marxista, culminará en la filosofía de la praxis. No es, por supuesto, la única adquisición teórica de los *Cuadernos*, pero sigue siendo el fundamento teórico en torno al cual giran todas las demás; desde la «cuestión» de los intelectuales a la de la literatura «nacional-popular», desde la hegemonía al «moderno Príncipe», desde el bloque histórico a la crítica de la «revolución pasiva», y así sucesivamente.

Todas las «cuestiones» de los *Cuadernos* hallan, por así decirlo, su fundamento teórico y su condición de posibilidad en esa interpretación particular del marxismo (o, mejor dicho, de esa forma específica de *open marxism*, como ha sido definida)[22] que Gramsci viene desarrollando con la categoría de la filosofía de la praxis. Su esencia, como intentaremos explicar, es una relectura del pensamiento de Marx con el fin de liberarlo del agarre mortal del mecanicismo y del fatalismo, para volver a una visión del ser como posibilidad dinámica, libre creación de la acción humana que se determina según el ritmo de la temporalidad histórica y de la praxis, objetivada en formas provisionales nunca definitivas y siempre sujetas a cambios. Esta es la esencia de lo que podríamos llamar «nuestro Gramsci»,

cambiando la fórmula mediante la cual el intelectual sardo habló de «nuestro Marx».

La figura de Gramsci es multifacética, está lejos de ser una categoría unívoca: periodista, activista político, historiador[23], estudioso de la literatura y filósofo; el pensador sardo puede ser considerado justamente como el más grande *intelectual* italiano del siglo XX, como el que supo –heredando el mensaje de su maestro ideal, Karl Marx– acoplar y reanudar virtuosamente los conocimientos y las actividades más variadas en la unidad de una «reforma intelectual y moral» general (de acuerdo con uno de los conceptos principales de los *Cuadernos*) destinada a crear, a partir sobre todo de las clases subalternas, una hegemonía alternativa a la dominante, para luego proceder a la creación del orden nuevo de la ciudad futura.

En este Marx italiano, «intelectual enemigo del intelectualismo»[24], intérprete de la realidad histórica concreta del «mundo grande y terrible», filósofo de la praxis, y, por lo tanto, de la relación simbiótica entre teoría y acción, pensamiento crítico y transformación práctica, no hay «cuestión» cultural, literaria, política o filosófica que no examine o, por lo menos, mencione fugaz pero claramente. En la obra de Gramsci conviven, en un estado de equilibrio virtuoso, la dimensión de la pasión por el presente y por un estudio *für ewig*, «para la eternidad», como le gustaba decir empleando las palabras de Goethe, para explicar el proyecto de la escritura carcelaria.

Para Gramsci, al igual que para Marx, la palabra a cuya luz hay que interpretar toda su aventura biográfica y teórica es la *crítica*, a saber, la disonancia razonada con respecto a las lógicas actuales. Ya a partir de su toma de conciencia, entre 1910 y 1913, y hasta el día de su muerte (27 de abril de 1937), Gramsci adopta firmemente el punto de vista revolucionario, comunista y anticapitalista[25]; de ahí viene la lucha, tema central de los *Cuadernos*, para crear un nuevo frente de intelectuales y conseguir –a través de la «reforma intelectual y moral»– una hegemonía alternativa a la dominante, capaz de despertar a las clases subalternas y provocar una libre transformación de la realidad existente con vistas a reconfigurarla en términos de una sociedad más justa, sustraída de la cosificación y asimetrías clasistas. La crítica como pasión del cerebro, pero también como modo de relacionarse concretamente con el presente rechazando sus formas,

constituye, con la filosofía de la praxis, la díada explosiva en la que cristaliza la experiencia y la biografía intelectual de Gramsci.

La filosofía de la praxis, que se encuentra en el cruce entre Marx y Hegel, entre Gentile y Sorel, es el fundamento de la nueva reforma intelectual y moral; nos brinda una imagen del mundo alternativa a la de los mecanicismos economicistas *à la page* (Bujarin, Loria, Luxemburgo, etc.), presenta el «mundo grande y terrible» como resultado de la actividad humana y, por tanto, siempre disponible para la libre acción y para el optimismo de una voluntad que no se rinda al pesimismo de la inteligencia. Este es el rasgo peculiar del pensamiento dialéctico que Gramsci metaboliza de un Marx interpretado –con Gentile más que con Labriola– como filósofo de la praxis, «la forma del pensamiento históricamente concreto» (CC, 249)[26] –esta es la definición que le da en una carta desde la cárcel el 25 de marzo de 1929–; la dialéctica muestra la historicidad y, por ende, la no eternidad de los seres humanos, elevando la contradicción (la unión dinámica del ser y del no ser que caracteriza el devenir) al rango de principio de realidad concebida como historicidad y acción[27]. La dialéctica gramsciana, lejos de asignar a supuestas lógicas inmanentes al ritmo de la historia la trascendencia del estado actual de las cosas, asigna a la libre praxis del sujeto humano la tarea de transformarse a sí mismo y transformar al mundo que le rodea, «a través de la actividad práctica, que es la mediación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, o sea, la célula "histórica" elemental» (C, 4 [XIII], § 47, p. 473).

De aquí se deriva uno de los fundamentos de toda la aventura gramsciana, desde *L'Ordine Nuovo* a los *Cuadernos*, así como de su temperamento heroico y no conciliado: la lucha contra ese «peso muerto de la historia»; a saber, la indiferencia y «la pereza fatalista», la resignación y el mecanicismo, pero también el materialismo vulgar que concibe la realidad existente como algo inmutable y la historia como destino inevitable.

No hay ninguna obra de Gramsci, a lo largo de su evolución intelectual, en la que no lata el corazón de la desfatalización de lo existente, codificada en los *Cuadernos* como filosofía de la praxis: el odio contra los indiferentes en «La ciudad futura», el elogio de la Revolución rusa de 1917 como «Revolución contra el *Capital*» y en contra de las variantes mecanicistas del marxismo, la búsqueda –en los *Cuadernos*– de un nuevo Renacimiento, la autonomía de la política y la valoración del momento de la superestructura,

del idealismo y la cultura; pero también la aversión a las «revoluciones pasivas», la búsqueda de una hegemonía capaz de provocar una «revolución activa» por parte de los oprimidos y la lectura de Marx como filósofo de la praxis. Todas ellas son determinaciones conceptuales que giran en torno a la figura de la praxis y de su ontología histórica de lo posible.

Cada elemento de la producción teórica y de la vida de Gramsci encuentra su fundamento en el dispositivo de la filosofía de la praxis y en su desfatalización del ser. Esta constituye verdaderamente el punto de apoyo teórico de toda la aventura intelectual y biográfica del Marx italiano: es, como veremos, una reinterpretación del actualismo de Gentile en clave revolucionaria (la «filosofía de la revolución»[28] es una categoría muy frecuente en la crítica gramsciana) y, por tanto, una forma de idealismo de la praxis que metaboliza e interpreta de una manera original la instancia idealista –y, en este caso, actualista– de la realidad como resultado de un poner subjetivo que se despliega en el tiempo.

Aunque el dispositivo desfatalizador de la filosofía de la praxis esté presente en cada obra de Gramsci (con intensidades y modalidades diferentes), centraremos nuestra atención sobre todo en los *Cuadernos*. Esta obra, como *El capital* de Marx según la opinión de Althusser[29], es el texto con el que debemos medir a Gramsci, el trabajo que encierra, si bien en devenir y en forma no homogénea, la cantera abierta de la apasionada reflexión filosófico-política de toda una vida, el lugar donde se retoma el hilo de la experiencia política e intelectual que, bajo el signo de la primacía de la praxis, había comenzado desde los tiempos *Bajo la mole* y de la experiencia ordinovista.

Una lectura de este tipo –centrada totalmente en la filosofía de la praxis y en sus conexiones alquímicas con el actualismo gentiliano– solo puede ser alienante, también en virtud de la línea interpretativa dominante, que sigue presentando a Gramsci como figura antitética respecto a los idealismos de Croce y Gentile, y como ortodoxo materialista (restándole importancia más de lo debido y, no pocas veces, negando completamente el núcleo íntimamente idealista de su reflexión).

Al igual que con Marx[30], también con Gramsci el final inglorioso de las fuerzas políticas que lo han incorporado, con razón o sin ella, en su estrategia de lucha, ha producido por lo menos un efecto positivo que no debe pasarse por alto: una vez terminada la experiencia del comunismo

histórico del siglo XX, los dos autores han vuelto a ser objeto de una hermenéutica desvinculada de los dogmas de partido.

De este modo se pueden estudiar con mayor libertad su perfil y su expresividad filosófico-política, manteniendo una distancia prudencial de las dos actitudes (secretamente complementarias en su oposición): la santificación por parte comunista y la demonización por parte capitalista, esto nos permite evaluar libremente el peso específico de su pensamiento. Con el Partido Comunista Italiano de Togliatti, a Gramsci se le consideraba un símbolo político y el «gramscianismo» se presentaba bajo todos los aspectos como una religión secular, tanto más graníticamente dogmática cuanto menos basada en el conocimiento real de los *Cuadernos.* También hubo quien argumentó que, según el grado de dogmatismo y, tal vez, de traición, la relación de Togliatti con Gramsci es el equivalente italiano de la relación de Stalin con Lenin[31].

Lejos de ser estudiado, a Gramsci no solo se le reduce al papel de «papa rojo», y lo hacen esas mismas fuerzas (y, no pocas veces, esas mismas personas) que durante su vida habían mantenido una conducta bastante ambigua en las negociaciones para su liberación[32]: su pensamiento se dogmatizó en fórmulas válidas para cualquier situación. Se cristalizó, de hecho, en una suerte de formulario sagrado que, por un lado, dispensaba de la «fatiga del concepto» de la lectura de los *Cuadernos* y, por otro, anulaba ese elemento de crítica y rechazo de las visiones dogmáticas que siempre había sido el fundamento de la forma gramsciana de pensar y actuar.

Por otra parte, se trataba, en sentido estricto, de una clara violación del principio con el cual Gramsci había resumido su relación con la obra de Marx y que, en última instancia, puede aplicarse con mayor razón –también teniendo en cuenta la particular estructura en devenir y magmática de los *Cuadernos*– al pensador sardo: «La búsqueda del hilo conductor o *leitmotiv,* del ritmo del pensamiento en desarrollo, debe ser más importante que las afirmaciones casuales aisladas y que los aforismos sueltos» (C, 16 [XXII], § 2, pp. 1841-1842).

De pensamiento en movimiento, caracterizado por el intento dinámico de descifrar la realidad que viene haciéndose, la reflexión de Gramsci se redujo a sistema dogmático rígido. También en este aspecto se da un elemento de fuerte afinidad entre la historia del pensamiento de Marx y el de Gramsci, ambos destinados, más allá de sus intenciones, a convertirse en

una auténtica religión monopolista, el marxismo primero y el gramscismo después[33]: una religión que, cuanto más hacía referencia al nombre de los presuntos fundadores, en realidad, más traicionaba o, más simplemente, ignoraba su mensaje.

Marx tuvo la oportunidad de decir que no era marxista[34], Gramsci quizá hubiera podido decir de sí mismo, con una expresión similar, que no era gramsciano, o sea, que no se identificaba con la visión dogmática de su pensamiento difundida por el Partido Comunista Italiano de Togliatti. Disociar a Gramsci del gramscismo y, con mayor razón, del enfoque histórico actual –la izquierda aliada con la insensatez que se hace mundo–, no significa caer en las múltiples formas de la apologética de la existencia en las que se ha derrumbado de una manera desastrosa la izquierda posgramsciana. Significa, por el contrario, desembarazarse de esta última –si a la izquierda ya no le interesa Gramsci, nosotros debemos desinteresarnos de la izquierda–, proponer la necesidad de volver a partir del proyecto cultural, filosófico y político gramsciano y de la orientación que lo anima: la apasionada búsqueda de una «ciudad futura» más justa, redimida de las miserias de nuestro tiempo, un lugar común de humanidad desde el que pueda por fin resplandecer una grandeza solidaria y en el que todos sean igualmente libres.

Esta es la «fantasía concreta» de un mundo nuevo, virtualmente encerrado en la estructura del viejo, que le permita a la miseria de los excluidos no enmudecer –como sucede hoy– en una amargura solitaria, sino que pueda convertirse en un elemento social para una lucha común en contra de toda explotación injusta pero redimible, en contra de toda servidumbre terrible pero no definitiva. Es el sueño despierto de una realidad alternativa tanto al capitalismo, que hoy está ganando, como a los comunismos históricos del siglo XX. Una realidad en la que el hombre, en lugar de perderse en las formas prosaicas de la servidumbre y la cosificación, se encuentre plenamente a sí mismo, realizando su potencial y aprendiendo a habitar poéticamente el mundo. Tal como escribió Gramsci el 14 de junio de 1919, «el comunismo no oscurecerá la belleza ni la gracia»[35].

[1] Cfr. G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, 1954 [ed. it.: *La distruzione della ragione*, trad. de E. Arnaud, Milán, Mimesis, 2011, 2 vols., I, pp. 247-248; ed cast.: *El asalto a la razón*, Barcelona,

Grijalbo, 1976].

Los números de las páginas citadas corresponderán siempre a la edición italiana o a la edición en lengua original *[N. de la T.]*.

[2] Cfr. E. Melchionda, «Gramsci dopo il Pci», en *Finesecolo* 1 (1997), pp. 85-98.

[3] Empleamos aquí y a continuación las siguientes abreviaturas: CC = *Lettere dal carcere (Cartas de la cárcel)*, S. Caprioglio y E. Fubini (eds.), Turín, Einaudi, 1965 [ed. cast.: *Cartas de la cárcel*, México, Ediciones Era, 2003]; C = *Quaderni del carcere (Cuadernos de la cárcel)*, V. Gerratana (ed.), edición crítica del Istituto Gramsci, Turín, Einaudi, 1975 [ed. cast.: *Cuadernos de la cárcel*, México, Ediciones Era, 1981].

Para la mayoría de las citas de los escritos de Antonio Gramsci remitimos a la valiosa *Antología* de Manuel Sacristán, Madrid, Akal, 2013 *[N. de la T.]*.

[4] L. Canfora, *Su Gramsci*, Roma, Datanews, 2007, p. 31.

[5] Cfr. F. lo Piparo, *I due carceri di Gramsci*, Roma, Donzelli, 2012.

[6] Véase G. Prestipino, *Tradire Gramsci*, Milán, Teti, 2000.

[7] G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, Turín, Einaudi, 2012, p. XVII [ed. cast.: *Vida y pensamiento de Gramsci*, Madrid, Akal, 2018].

[8] Cfr. R. J. F. Day, *Gramsci is dead*, 2005 [ed. it.: *Gramsci è morto: dall'egemonia all'affinità*, trad. de R. Ambrosoli, Milán, Eleuthera, 2013].

[9] Véase D. Ferreri, *Inattualità di Gramsci?*, en VVAA, *Percorsi della ricerca filosofica*, Roma-Reggio Calabria, Gangemi, 1990.

[10] A. D'Orsi, *Gramsciana. Saggi su Antonio Gramsci*, Modena, Mucchi, 2014, p. 21.

[11] M. Filippini, *Gramsci globale. Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo*, Bolonia, Odoya, 2011.

[12] A. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, *op. cit.*, p. X.

[13] L. Canfora, *Su Gramsci*, *op. cit.*, p. 7.

[14] G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, *op. cit.*, p. 164.

[15] *Ibid.*, p. 339.

[16] De hecho, se puede argumentar con razón que el proyecto teórico gramsciano de los *Cuadernos* es totalmente incompatible y, a veces, deliberadamente contrario al movimiento comunista estalinizado. Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere»*, Roma, Carocci, 2003, p. 108. Cfr. además S. Caprioglio, «Gramsci e l'URSS: tre note nei "Quaderni del carcere"», en *Belfagor* XLVI, I (1991), pp. 66-68; M. Martelli, «Gramsci e l'URSS staliniana», en *Marxismo oggi* VIII (1995), pp. 67-84.

[17] Véase L. Canfora, *Su Gramsci*, *op. cit.*, p. 8.

[18] Cfr. M. Canali, *Il tradimento. Gramsci, Togliatti e la verità negata*, Venecia Marsilio, 2013; R. Giacomini, *Gramsci detenuto, il PCI e la Russia sovietica: distorsioni e falsi del revisionismo storico*, Nápoles, La Città del sole, 2003; R. Giacomini, *Il giudice e il prigioniero. Il carcere di Antonio Gramsci*, Florencia, Castelvecchi, 2014.

[19] Cfr. A. D'Orsi, *Gramsciana*, *op. cit.*, pp. 15 y ss.

[20] Véase P. Anderson, *Considerations on Western Marxism*, 1976 [ed. it.: *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Roma-Bari, Laterza, 1977; ed cast.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI de España, 2012].

[21] *Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen:* «Lo que se hereda de los padres hay que reconquistarlo si se quiere ser digno de poseerlo», J. W. Goethe, *Faust*, I, 682-683. Cfr. M. Recalcati, *Il complesso di Telemaco*, Milán, Feltrinelli, 2013 [ed. cast.: *El complejo de Telémaco*, Barcelona, Editorial Anagrama, 2014].

[22] Véase C. Marzani, *The Open Marxism of Antonio Gramsci*, Nueva York, Cameron Associates, 1957 [ed. cast.: *El marxismo abierto de Antonio Gramsci, (Gramsci, 1957)*].

[23] Cfr. A. Burgio, *Gramsci storico. Una lettura dei «Quaderni del carcere»*, Roma-Bari, Laterza, 2003.

[24] A. D'Orsi, *Gramsciana*, *op. cit.*, p. 165.

[25] *Ibid.*, p. 6.

[26] Cfr. M. Martelli, «La dialettica nei "Quaderni" di Gramsci», en *Studi urbinati* 1-2 (1980), pp. 77-115.

[27] Cfr. G. Prestipino, voz «Dialettica», en F. Frosini y G. Liguori (eds.), *Le parole di Gramsci: per un lessico dei «Quaderni del carcere»*, Roma, Carocci, 2004, pp. 55-73.

[28] Cfr. M. Maggi, *La filosofia della rivoluzione. Gramsci, la cultura e la guerra europea*, Roma, Storia e Letteratura, 2008.

[29] Cfr. L. Althusser y É. Balibar, *Lire le «Capital»*, 1965 [ed. it.: *Leggere il «Capitale»*, trad. de R. Rinaldi y V. Oskian, Milán, Feltrinelli, 1971; ed cast.: *Para leer El capital*, Madrid, Siglo XXI de España, 2010].

[30] Sobre este tema nos permitimos remitir a nuestro *Bentornato Marx! Rinascita di un pensiero rivoluzionario*, Milán, Bompiani, 2009.

[31] C. Preve, *Ideologia italiana. Saggio sulla storia delle idee marxiste in Italia*, Milán, Vangelista, 1993, pp. 39-44.

[32] Véase C. Natoli, «Le campagne per la liberazione di Gramsci, il Pcd'I e l'Internazionale (1934)», en *Studi storici* 1 (1999), pp. 77-156.

[33] Cfr. R. Mordenti, *«Quaderni del carcere» de A. Gramsci*, en A. Asor Rosa (ed.), *Letteratura italiana, Le opere*, vol. IV/2, Turín, Einaudi, 1996, p. 80.

[34] *Karl Marx – Friedrich Engels Werke (= MEW)*, Berlín, Dietz Verlag, 1962 ss., XXXVII, p. 450.

[35] A. Gramsci, «Walt Whitman», en *L'Ordine Nuovo*, 14 de junio de 1919, en *L'Ordine Nuovo: 1919-1920*, Turín, Einaudi, 1948, p. 444.

II. UN HÉROE ITALIANO: EL CORAJE DE LA DISIDENCIA

> No quiero ser ni un mártir ni un héroe. Creo que soy simplemente un hombre común y corriente, que tiene sus convicciones profundas, y que no las cambiaría por nada en el mundo.
>
> A. Gramsci, carta a su hermano Carlos, 12 de septiembre de 1928

Tomar en herencia a Gramsci significa hacerse cargo no solo de su mensaje filosófico-político, sino también de su coherencia ejemplar, de su coraje por la verdad y de su heroico testimonio. Las dos dimensiones no pueden separarse, si se considera que la filosofía de la praxis tiene como característica distintiva la actividad práctico-crítica: se configura necesariamente –así se lee en los *Cuadernos*– como acción política concreta y, por lo tanto, como pensamiento vivido que se determina en los gestos tanto del «hombre colectivo» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 44, p. 1331), como del individuo singular.

Tomar en herencia a Gramsci significa, en primer lugar, asimilar un ejemplo sempiterno de coraje y coherencia, de lealtad a un ideal pagado en carne viva, rechazando lo macabro del circuito de las «pasiones tristes» que en la actualidad *pintan* las tonalidades afectivas dominantes en todo nuestro horizonte (el egoísmo, el cinismo vulgar, el desencanto, el individualismo torpe). Para aquellos que hoy sepan comprender su mensaje, en el «tiempo de miseria» hölderliniano, Gramsci enseña a pensar y a actuar en el «mundo grande y terrible» con coraje, a no renunciar al sueño despierto de la lucha por la realización del ideal de una sociedad justa, más grande que la miseria actual, así como la búsqueda apasionada de un «nuevo orden», una nueva dimensión que asigne a las personas excluidas un destino en el que sean protagonistas de una historia más noble que la mera autoconservación.

Gramsci forma parte con pleno derecho de esa galería de «héroes de la filosofía», como los llamaba Hegel, que fueron capaces de compaginar admirablemente, con su ejemplo de pensamiento vivido, ideas y vida, reflexión y acción concreta, superando hábilmente el abismo que con frecuencia separa los dos ámbitos. Gramsci, como Gentile, es un ejemplo de notable coherencia y valor de la filosofía: aunque en frentes opuestos y en

nombre de ideas diferentes, Gramsci y Gentile –el Marx y el Hegel italianos– pagaron con sus vidas la fidelidad a sus ideas.

Ambos han demostrado, a su manera, su propia naturaleza de «varón musical» –según la definición que Platón asigna a Sócrates (*Laques*, 188 d)– el cual, con su propia existencia produce esa dulce melodía que emana del íntimo acorde de palabras y acciones, de teoría y práctica. Gramsci y Gentile pueden considerarse, justamente, héroes italianos, maestros de coherencia y de una filosofía entendida como pensamiento vivido.

La grandeza intelectual y el espesor moral, político y humano se mezclan armoniosamente en la figura de Gramsci. En la prisión de Palermo –por lo que se dice en la carta a Tania del 19 de febrero de 1927–, un compañero de celda no lograba percatarse de que el pequeño sardo jorobado que estaba delante de él era el grande Gramsci y saltó diciendo con una mezcla de asombro y decepción: «No puede ser, ¡porque Antonio Gramsci tiene que ser un gigante, y no un hombre tan bajito!».

La emocionante epístola escrita a su madre desde la cárcel a la espera de la sentencia, el 10 de mayo de 1928, atestigua de manera exquisita la fuerza de su coherencia y el coraje de la resistencia, valores a los que Gramsci permanecerá tenazmente ligado toda su vida:

> Madre querida […] Para estar tranquilo yo, querría que tú no te asustaras ni te turbaras demasiado, cualquiera que sea la condena que me pongan. Y que comprendas bien, incluso con el sentimiento, que yo soy un detenido político y seré un condenado político, que no tengo ni tendré nunca que avergonzarme de esta situación. Que, en el fondo, la detención y la condena las he querido yo mismo en cierto modo, porque nunca he querido abandonar mis opiniones, por las cuales estaría dispuesto a dar la vida, y no solo a estar en la cárcel. Y que por eso mismo yo no puedo estar sino tranquilo y contento de mí mismo. Querida madre, querría abrazarte muy fuerte para que sintieras cuánto te quiero y cómo me gustaría consolarte de este disgusto que te doy; pero no podía hacer otra cosa. La vida es así, muy dura, los hijos tienen que dar de vez en cuando a sus madres grandes dolores si quieren conservar el honor y la dignidad de los hombres (CC, 211).

Sabemos que Gramsci es un hombre inocente, que murió en la cárcel por sus ideas y convicciones. En su perfil brilla la figura de un héroe que sacrificó su vida por sus ideales, que no vivió su amor, que no vio crecer a sus dos hijos y cuya madre murió sin él saberlo.

Sabemos, además, que Gramsci no solo aceptó con valentía su sentencia, sino que en varias ocasiones luchó enérgicamente para que los miembros de su familia no presentaran una solicitud de gracia a Mussolini[1]. Así, por

ejemplo, escribió a su hermano Carlos, en Cerdeña, el 3 de diciembre de 1928, «yo no tengo intención de arrodillarme delante de quien sea, ni de cambiar en nada mi línea de conducta. Soy bastante estoico para figurarme con la máxima tranquilidad todas las consecuencias de dichas premisas. Sabía desde hace mucho tiempo lo que podía pasarme» (CC, 239). Y, en términos parecidos, le escribió a su madre el 22 de marzo de 1928, rechazando con firmeza la idea de una posible petición de gracia o la pretensión de renegar de sus ideales: «La cárcel es algo muy feo; pero para mí sería todavía peor el deshonor por la debilidad moral y cobardía» (CC, 189).

Gramsci, coherente consigo mismo, nunca quiso la gracia, siempre con la esperanza de que la Unión Soviética interviniera para liberarlo, tal vez con un intercambio de prisioneros. Cualquiera que fuese el camino concreto para obtenerla, la liberación nunca debería tener como precio su capitulación ante Mussolini. Por eso, cuando Piero Sraffa, en 1933, se enteró de que el Tribunal Especial estaba dispuesto a acortar la detención de Gramsci –siempre que suscribiera una declaración renunciando a la actividad política–, el pensador sardo se opuso firmemente: suscribirla, de hecho, equivalía a una solicitud de gracia[2].

Después de la condena y del encarcelamiento en Turi, Gramsci intenta tranquilizar constantemente a su familia e insiste sobre cuestiones como la responsabilidad, la valiente aceptación del compromiso consigo mismo y la condena a la cárcel no como destino, sino como resultado de una libre elección aceptada con coherencia a pesar de todas sus consecuencias.

La correspondencia gramsciana está llena de «acaloradas súplicas en nombre del sentido de responsabilidad y en defensa de la dignidad»[3], pero también de constantes llamamientos al valor del ideal y al coraje necesario para permanecer fieles a estos valores. Incluso confinado dentro de las cuatro paredes de la prisión, el Marx de Italia no deja de educar a sus hijos: les cuenta cuentos de hadas a Delio y Juliano (por esta razón, las primeras páginas que Gramsci escribe en la cárcel son cuentos de hadas y traducciones de cuentos de hadas de los Hermanos Grimm reelaborados personalmente). Insta a su esposa para que cuide de los niños: «Quiero –escribió a Julia el 27 de julio de 1931– que tú me sientas cerca de ti y de nuestros hijos en los días en que se les recuerda que han crecido un año, que son cada vez menos niños y más hombres» (CC, 203).

La de Gramsci, a partir de la experiencia turinesa ordinovista y hasta la prisión, es, en todos los aspectos, una «obsesión pedagógica»[4] que se expresa en la voluntad firme e incondicional de instruir a los demás: a la clase obrera y a sus hijos, a la madre y a su esposa, a sus compañeros y a los italianos. Sabemos, por otra parte, que incluso en la época de *L'Ordine Nuovo,* a Gramsci le gustaba pasar mucho tiempo con los trabajadores: quería conocer su mundo y sus penas, así como instruirlos e incitarlos a la acción revolucionaria[5]. También los *Cuadernos,* si se les somete a una lectura cuidadosa, se presentan como una gran obra pedagógica destinada a la formación de los italianos, para prepararlos a salir del reino animal del espíritu capitalista, a cumplir esa «reforma intelectual y moral» que puede llevarlos a la mayoría de edad.

Battista Santhià, un obrero de la FIAT y miembro del periódico *L'Ordine Nuovo,* recuerda que Gramsci era capaz de hablar incluso con los trabajadores que no estaban acostumbrados a expresarse o a comunicarse ante un auditorio, animándoles al diálogo socrático. El Marx italiano se presentaba –así lo recuerda Santhià[6]– como un intelectual que rompía la barrera divisoria entre los intelectuales profesionales y el hombre de la calle; se informaba con interés sobre la vida en la fábrica, conversaba –Sócrates entre los obreros– con los trabajadores, aprendía y enseñaba a la vez.

En esta perspectiva pedagógica también se explica la polémica contra Bordiga, criticado no solo por ser el defensor de ese fatalismo materialista que es el origen de la «pasividad política» (*Tesis de Lyon,* 28), sino también porque aboga por la necesidad de negarle a la clase obrera la educación cultural, considerada un engaño burgués. Por su parte, Gramsci –esta es una característica constante de su pensamiento, ya sea antes de entrar en la cárcel, ya en la fase de redacción de los *Cuadernos*– considera la cultura como el fundamento para formar al sujeto revolucionario, el camino a seguir para que llegue a ser «en sí y para sí», consciente de sí mismo y de sus cometidos históricos.

Como «disciplina a un ideal»[7] la cultura es el factor decisivo de la organización obrera. Permite que los proletarios cobren conciencia de sí mismos. En este sentido, la cultura es, socráticamente, una mayéutica, un «conócete a ti mismo» dirigido a la clase obrera[8], de modo que esta –de acuerdo con el hegelianismo que impregna toda la reflexión gramsciana–

adquiera carácter de enseidad y perseidad. El tema hegeliano-marxista de la toma de conciencia del yo en la lucha, Gramsci lo interpreta en el sentido de adquisición cultural. Por esta razón, en los *Cuadernos,* el marxismo como ideología que desvela y no oculta las contradicciones se etiqueta como la expresión de las clases «que tienen interés en saber toda la verdad» (C, 10 [XXXIII] parte I, § 41, p. 1320).

Incluso en la cárcel, como se ha dicho, Gramsci nunca deja de ejercer su función pedagógica. La correspondencia constituye una prueba valiosa. El 15 de diciembre de 1930, por ejemplo, escribe a Tania que no entiende «por qué se le ha ocultado a Delio que estoy en prisión, sin pensar que habría podido saberlo indirectamente» (CC, 391): no hay ninguna situación en la que no se debe decir la verdad, «la verdad es siempre revolucionaria», le gustaba repetir.

El fallido intento de asesinato contra Mussolini (en Bolonia, el 31 de octubre de 1926) había sido el pretexto para reprimir los últimos restos de democracia dentro del régimen fascista. El 5 de noviembre, el Gobierno disolvió los partidos políticos de oposición y fue suprimida la libertad de prensa. Gramsci fue detenido el 8 de noviembre de 1926 a las 22:30. Diputado comunista, protegido por la inmunidad parlamentaria, cuando fue detenido estaba en la habitación alquilada en una casa de la calle Giovan Battista Morgagni 25, en Roma. Desde ahí fue encerrado en régimen de aislamiento en la prisión romana de Regina Coeli. Ya en la primera carta desde la cárcel que nos ha llegado (su destinatario nunca la recibió porque las autoridades fascistas la interceptaron), se disculpa con la dueña por las molestias y los inconvenientes («que, en verdad, no estaban previstos en el contrato de alquiler» CC, 3), y pregunta si puede recibir unos libros.

Como hemos sugerido[9], Gramsci madura de inmediato la idea –que constituirá el fundamento para la elaboración de los *Cuadernos*– de que el tiempo en la cárcel será un tiempo de estudio y formación, un tiempo para ocuparse de algo *für ewig,* «para la eternidad», como escribirá más tarde. En otras palabras, Gramsci sabe de inmediato –y siempre estará convencido de ello, sin hacerse ninguna ilusión– que se quedará en la cárcel mucho tiempo[10]. Ya en la carta a la señora Passarge, que le había alquilado la habitación, le comunica que puede considerar el cuarto libre. Y, en la carta a su madre del 25 de abril de 1927, Gramsci escribió: «Estoy totalmente seguro de que me van a condenar y quién sabe por cuántos años» (CC, 80).

Con la prisión comienza para Gramsci una dura y agotadora prueba de resistencia física y de coraje moral, una prueba que le convencerá –así escribe en la carta a Tania desde Ustica el 19 de diciembre de 1926– «de lo perfecta que es la máquina humana y de cómo puede adaptarse a toda circunstancia, incluso a la más innatural». La detención será larga y le llevará a la muerte, con muchos sufrimientos debidos en parte a su mala salud, pero sobre todo al tormento moral de la vida en prisión. Además de los motivos relacionados directamente con el cautiverio, también hay un gran número de razones secundarias que atormentan su vida en la cárcel: los problemas con los compañeros de prisión, que no aceptaban sus posiciones políticas; las acciones llevadas a cabo contra él por agentes provocadores que estaban en su celda con el intento de sacarle información e inducir comportamientos que justificaran su actividad sediciosa.

También sufrió por la difícil y atormentada relación a distancia con su amada Julia, quien, después de la detención de su marido, cayó en una depresión. Tras la detención, la relación con Julia se había complicado notablemente, como se evidencia en las cartas y de las frecuentes crisis que ahí se mencionan, también debidas a una especie de complejo de inferioridad de su mujer; complejo que dará lugar a una suerte de bloqueo afectivo[11], que provocará un gran sufrimiento a Gramsci e incluso le conducirá –por lo que se desprende de la carta a Tania del 14 de noviembre de 1932– a pensar en una eventual separación.

Las sospechas, que le atormentarán toda su vida, de una posible responsabilidad del Partido Comunista Italiano por no haber hecho todo lo posible para sacarle de la cárcel, contribuyeron a agravar aún más las condiciones carcelarias; sospechas que surgen a partir de la ya mencionada «extraña carta» que Grieco le envió el 10 de febrero de 1928. Es una carta demasiado explícita que señala al Marx italiano como guía de los comunistas italianos y, por esa razón, considerada por el fundador de *L'Unità* el instrumento de una maniobra provocadora contra él[12]. Además, en la carta se afirmaba, no demasiado ocultamente, que el partido reclamaría los méritos de su liberación, dando a entender abiertamente que esta última sería utilizada políticamente. En una misiva del mes de diciembre de 1932, Gramsci reportó que el juez de instrucción, después de haberle enseñado el escrito de Grieco, le había confesado: «Honorable

Gramsci, usted tiene amigos que con toda certeza desean que usted permanezca un buen tiempo en prisión»[13].

Gramsci, enojado, pensó que esa carta era la firma de su condena. El Partido Comunista Italiano –de eso estaba convencido el intelectual sardo– quería que permaneciera en prisión, ya sea porque su estancia servía para demostrar cómo el fascismo era represivo y sangriento, ya porque el teórico de la filosofía de la praxis había madurado posiciones heterodoxas (sobre Stalin y la política) que eran inadmisibles, ya por una mera cuestión de gestión del poder dentro del propio partido.

Así, en la carta del 5 de diciembre de 1932, Gramsci se pregunta si la carta de Grieco esconde un «acto malvado» o una simple «ligereza irresponsable» o, tal vez, es el resultado de la unión fatal de la estupidez irresponsable del autor y de la astucia diabólica de alguien que se lo había sugerido. Gramsci acusó a Grieco e, indirectamente, a Togliatti de haber echado a perder la posibilidad de su liberación precisamente cuando parecía realmente alcanzable. De hecho, desde cualquier ángulo que se examine la cuestión, se confirma que ni el Partido Comunista Italiano ni Stalin tenían ningún interés en la liberación de Gramsci[14].

Es también a partir de este sufrimiento que Gramsci desarrolla la tesis ya mencionada del «doble encierro». El dolor sufrido a diario se debe no solo a la cárcel donde está encerrado, sino también a una segunda cárcel, el alejamiento del cariño de los suyos, el silencio angustiante de su esposa Julia, el aislamiento de los amigos y la temida traición de sus compañeros: «He dejado que se fueran rompiendo uno a uno todos los hilos que me unían al mundo y a los hombres» escribe en la carta del 16 de diciembre de 1929.

La segunda cárcel era, si es posible, aún más dolorosa que la primera, que, en todo caso, Gramsci ya había previsto de antemano. Pero la que no había previsto era –según se desprende de la carta que escribió el 19 de mayo de 1930– «la otra cárcel que se ha añadido a la primera, y consiste en quedar fuera no solo de la vida social, sino también de la vida familiar, etcétera» (CC, 521).

Es una prisión debida, como hemos dicho, al silencio por parte de los seres queridos, pero también a la imposibilidad de relacionarse eficazmente con el mundo exterior, a la preocupación por perder el amor de Julia –así le escribe en una carta el 18 de julio de 1932– y de ser para sus hijos «un papá

raro que está siempre lejos y nunca cuida de ellos». En una carta a Julia fechada el 19 de noviembre de 1928, Gramsci recuerda cuando en Turín un joven obrero siempre le visitaba los sábados por la tarde, obsesionado por lo que estaba sucediendo en Japón, un país del cual, por la distancia, no conseguía tener un cuadro sistemático y, consiguientemente, le parecía no entender nada de nada. Si entonces a Gramsci le hacía mucha gracia ese estado de ánimo, ahora comprende las razones de su amigo obrero: encerrado en la cárcel, también él tiene ahora su Japón: la vida de Julia, Delio y Juliano.

El 20 de septiembre de 1931, al comentar el «Canto X» del *Infierno* de Dante, le escribe a Tania que en él «se representan dos dramas», el de Farinata y el de Cavalcante[15]. Si sus compañeros de partido ven en Gramsci el heroico perfil de un nuevo Farinata, el intelectual sardo, por su parte, se siente más cercano al drama de Cavalcante. Encerrado en la cárcel, solo conoce el pasado, a causa de la condena que está descontando y que atestigua su elección nunca renegada. En cuanto al futuro, al igual que Cavalcante, también Gramsci fue perseguido por pretender conocerlo, en calidad de comunista y revolucionario. Sobre el presente, en cambio, el Marx italiano no puede hacer comentarios, puesto que para él es imposible ver el mundo fuera de la cárcel: no vive como un héroe, sino como un hombre aislado y alejado de sus afectos familiares, preguntándose –al igual que Cavalcante– acerca de las condiciones de sus seres queridos, de Julia enferma y cada vez más distante, pero también de sus hijos que teme no volver a ver nunca más.

Al lado del intelectual sardo, se quedarán, hasta el final, dos personas especiales[16]: el economista Piero Sraffa, que Gramsci conocía desde los tiempos turineses de *L'Ordine Nuovo,* y que siempre le brindó su amistad y su apoyo para conseguir los materiales de estudio (fue el único, además de sus parientes, que pudo visitarle en la cárcel); y Tania Schucht, la hermana de su esposa Julia[17], quien cuidó de él y lo ayudó en cada circunstancia, escribiéndole sin cesar y haciéndole visitas regulares. Cuando Gramsci está en su agonía romana, Tania está junto a él, y es ella la que salva, *post mortem,* los *Cuadernos* y se encarga de las cenizas de Gramsci.

El 29 de julio de 1932 Tania escribe a Sraffa comunicándole sus preocupaciones acerca de la posibilidad de que Gramsci no sobreviva y, por tanto, la necesidad de trasladarlo al hospital. Esta operación, como se sabe,

será muy difícil y encontrará una serie interminable de obstáculos que le obligarán a ser paciente y a prolongar excesivamente su sufrimiento. Por otra parte, la vida en prisión del pensador sardo se convirtió de inmediato en una lucha tenaz y paciente en nombre de la resistencia; y, desde luego, no es una casualidad que «paciente» y «tenaz» sean los dos adjetivos que aparecen con mayor frecuencia en el lenguaje gramsciano, tanto en los *Cuadernos* como en las *Cartas*[18].

Así describió, en tono trágico, su estancia en la prisión en una carta a Julia del 19 de noviembre de 1928, insistiendo en la situación insostenible y en su firme voluntad de resistir:

> Esta es una máquina monstruosa que aplasta y nivela según cierta serie. […] Me imagino que también los demás (no todos, pero al menos algunos) habrán decidido que no se dejarían dominar y, sin embargo, sin darse cuenta siquiera, por lo muy lento y molecular que es el proceso, hoy se encuentran cambiados y no lo saben, no pueden juzgarlo precisamente porque están cambiados del todo. Sin duda, yo resistiré (CC, 236).

Ya al día siguiente de la detención, cuando estaba encarcelado en Regina Coeli, Gramsci había oído la noticia de su posible deportación a Somalia. Fue un golpe enorme, que le había hecho dudar de su supervivencia y sentir temor a –así escribe en la carta a Julia del 13 de enero de 1931– «desaparecer como una piedra en el océano» (CC, 398).

Paulatinamente, entre múltiples sufrimientos y tormentos físicos y morales, Gramsci no dejará de resistir[19]. En una de las últimas cartas a Julia, el 25 de enero de 1936, escribe textualmente que «la voluntad se tornó solo voluntad de resistir» (CC, 849), terco deseo de no dejarse aplastar por la «máquina monstruosa» de la prisión. Y será precisamente esa resistencia tenaz contra el sufrimiento y contra las pruebas agotadoras de la vida carcelaria lo que le evitarán sucumbir rápidamente.

Gramsci piensa en su propia historia personal cuando, en 1930, anota en el párrafo titulado *Rendre la vie imposible*, (Hacer la vida imposible) basado en el libro *La vida de Goya* de Eugenio D'Ors, que existen dos modos de matar a un hombre: uno, designado abiertamente con el verbo matar *(«que l'on désigne franchement par le verbe tuer»);* el otro, el que queda sobrentendido bajo el eufemismo: «Hacer la vida imposible» *(«celle qui reste sous-entendue d'habitude derrière cet euphémisme délicat:*

“rendre la vie imposible”»). Este último para Gramsci es el modo en que el régimen fascista ha decidido matarle lentamente.

Tras el encarcelamiento inicial en Regina Coeli, Gramsci fue destinado a Ustica, donde permaneció hasta el 20 de enero de 1927, luego fue trasladado desde allí a la cárcel de San Vittore en Milán, para ser interrogado con vistas al «gran proceso». El viaje de Ustica a Milán fue trágico: ocurrió en 19 días, con cadenas y paradas en los cuarteles de media Italia.

Del 28 de mayo al 4 de junio tuvo lugar en Roma el proceso contra Gramsci y otros líderes comunistas: la condena para él, pronunciada por el Tribunal Especial fascista, fue de 20 años, 4 meses y 5 días. No había cometido ningún crimen, pero fue acusado libremente de seis, cada uno más falso que el otro: conspiración contra el Estado, incitación a la desobediencia, ofensas al jefe del Gobierno, instigación a la guerra civil, incitación al odio de clases y propaganda subversiva.

«Por veinte años debemos impedir que este cerebro funcione», había declarado el fiscal del Tribunal Especial. Pero no pudieron lograrlo: en la cárcel, pese al sinfín de vicisitudes y sufrimientos, el cerebro de Gramsci nunca dejó de funcionar, al contrario, consiguió escribir las 2.848 densas páginas de los *Cuadernos*[20]. Se salvaron de forma rocambolesca, no solo por la manera en que Tania las hizo llegar a Rusia y Togliatti, desde ahí, las llevó de vuelta a Italia; sino también por cómo las sacaron de la cárcel. Gustavo Trombetti, su compañero de celda en Turi, recuerda que, antes de viajar a Formia, Gramsci fue llamado por el jefe de la guardia para preparar las maletas. Trombetti lo acompañó, y mientras Gramsci distraía al guardia, él introdujo furtivamente los *Cuadernos* en un baúl que después envió a Tania a Roma.

Gramsci murió en Roma en 1937, en un sanatorio, solo tenía 46 años (nació en Ales, Cerdeña, el 22 de enero de 1891). Murió después de pasar más de 10 años en la cárcel, tras ser condenado a 20 años, 4 meses y 5 días por un Tribunal Especial fascista. Murió después de haber sufrido las penas de prisión, el confinamiento policial y en las clínicas, con una salud muy precaria. A pesar de que el Código Penal de la época (art. 176) estableciera la posibilidad de conceder la libertad condicional a los presos con graves problemas de salud, Gramsci no pudo beneficiarse de ese artículo. En París se formó un comité (cuyos miembros eran, entre otros, Romain Rolland y

Henri Barbusse) para pedir su liberación y la de otros presos políticos. Sin embargo, solo el 19 de noviembre Gramsci fue trasladado a la enfermería de la cárcel de Civitavecchia y después, el 7 de diciembre, a la clínica del doctor Cusumano en Formia, vigilado tanto en la habitación como desde el exterior.

El 25 de octubre de 1934 Mussolini le concede la libertad condicional, pero solo el 24 de agosto de 1935 Gramsci pudo ser trasladado a la clínica Quisisana en Roma. Llegó en un estado muy crítico: además de la enfermedad de Pott y de la arteriosclerosis, sufría de hipertensión y gota. El 21 de abril de 1937, pasó de la libertad condicional a la plena libertad, pero ya era demasiado tarde: murió en la madrugada del 27 de abril por una hemorragia cerebral en la clínica Quisisana.

Murió el día en que el Tribunal de Roma le había comunicado que, una vez terminado el periodo de libertad condicional, se suspendería toda medida contra él. Después de la incineración, al día siguiente se llevó a cabo el entierro. Solo asistieron su hermano Carlos y su cuñada Tania. Las cenizas, enterradas en el cementerio de Verano, fueron trasladadas el año siguiente al cementerio protestante de Roma. Gramsci escribió lo siguiente en una conmovedora carta a su madre el 24 de agosto de 1931:

> Yo no hablo nunca del aspecto negativo de mi vida, en primer lugar porque no quiero ser compadecido. Fui un combatiente que no ha tenido suerte en la lucha inmediata y los combatientes no pueden ni deben ser compadecidos cuando han luchado no por obligación, sino porque lo han querido conscientemente (CC, 92-93).

Como siempre sucede con los héroes, también la figura de Gramsci está envuelta en un halo de leyenda. Alrededor de su nombre han florecido las más grandes y diversas narrativas. Por ejemplo, aún pervive la leyenda de su supuesta conversión religiosa en el lecho de muerte y, con ella, la que va contando que Togliatti habría ocultado uno de los cuadernos escritos por Gramsci en la cárcel[21], el que indicaba claramente el alejamiento del pensador sardo del comunismo realizado o, tal vez, incluso del comunismo *tout court.*

También persiste la leyenda según la cual Gramsci abrigaba la esperanza, una vez conquistada la libertad, de retirarse al campo de Cerdeña, a una distancia prudencial de la vida política con la que había dejado de identificarse. Además de estos cuentos, no hay que olvidar la noticia falsa

de acuerdo con la cual Stalin le habría mandado envenenar[22]. Se trata de grandes narrativas, cuyo valor, en resumidas cuentas, se agota en la confirmación de la talla intelectual y moral de Gramsci, cuyo nombre, cuando no se somete al exorcismo del que ya se ha hablado, se convierte en motivo de disputa por parte de fuerzas, facciones y áreas culturales que aspiran a incorporarlo no por una auténtica pasión filosófico-política, sino con el único fin de darse crédito a sí mismos y encontrar a un padre noble (Gramsci como «mártir de la libertad») con el cual legitimarse. Lo sabía muy bien Walter Benjamin: ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence[23].

La aventura intelectual de Gramsci se había iniciado en Turín en otoño de 1911. Tenía tan solo 20 años y llegó ahí, *Bajo la mole*, cuando la ciudad todavía estaba celebrando el quincuagésimo aniversario de la Unidad y se preparaba con gran fervor para la conquista de Libia[24]. En el verano de 1911, obtuvo la licencia liceal con una buena nota, esto le dio la posibilidad de seguir estudiando en la universidad. Gramsci fue uno de los dos estudiantes de Cagliari admitidos a los exámenes gracias a una beca de estudios que el Colegio Carlo Alberto de Turín reservaba a todos los estudiantes pertenecientes a una familia no favorecida que se habían diplomado en los liceos del antiguo Reino de Cerdeña.

Turín, en un principio, le había parecido un lugar frío e inhóspito; vivía a orillas del río Dora y la «niebla helada» le hacía un daño terrible. Solo más tarde se convierte en un amante de Turín, viendo en la ciudad de la casa de Saboya la única metrópoli «seria» de la península italiana, prefiriéndola incluso a Milán. Se podría, sin exagerar, argumentar que uno de los errores teóricos cometidos por Gramsci será el de extender indebidamente a toda Italia el modelo turinés, albergando ilusiones acerca del potencial revolucionario de un proletariado fabril que, después de todo, era activo de esa forma específica únicamente en Turín[25].

En la ciudad de los Saboya, Gramsci experimentó directamente el clasismo y, sobre todo, el conflicto social[26]. En su opinión, Turín era la única ciudad italiana donde la lucha de clases se mostraba abiertamente de la manera más directa: la lucha de los patrones contra los trabajadores. Por esta razón, Gramsci vino madurando pronto la convicción de que la revolución proletaria en Italia estallaría de la realidad turinesa, de la capital industrial –con la FIAT– del país. Así escribió el 17 de agosto de 1918:

«Turín es una ciudad moderna, una ciudad poco italiana porque la gran masa de sus habitantes está viva y forma un organismo social armónico y vibrante, en cada uno de sus individuos»[27].

Turín no es solamente la ciudad donde la lucha de clases se muestra sin máscaras. También es la realidad que muestra claramente cómo en la sociedad capitalista ya está virtualmente presente, encerrada en sus estructuras, la comunista. De hecho, el taller con sus comisiones internas y los círculos socialistas son ya auténticos centros de vida proletaria comunista, que solo hay que organizar como órganos de un contrapoder que, en su momento, echarán abajo al orden dominante.

A Turín, en el periodo de sus estudios, llegó pobre y con 55 liras en el bolsillo, ahí Gramsci entabló amistades y relaciones importantes, destinadas a cambiar el curso de su existencia: no solo con profesores de alto valor (Matteo Giulio Bartoli, Umberto Cosmo, Arturo Farinelli, Valentino Annibale Pastore), sino también con compañeros con los que escribirá la historia de Italia. Había conocido, entre otros, a Angelo Tasca (quien lo introdujo en el socialismo), a Umberto Terracini y a Palmiro Togliatti, con ellos fundará, en 1919, el periódico *L'Ordine Nuovo*, «reseña semanal de cultura socialista». Oficialmente Gramsci era «secretario de redacción», pero en realidad desempeñaba el papel de principal promotor de la experiencia.

Ya desde un principio, Gramsci trató de organizar el periódico dándole un corte obrerista, poniendo en agenda la necesidad de introducir en las fábricas italianas nuevas formas de poder obrero, los «Consejos de fábrica», inspirados en el ejemplo de los sóviets rusos: «Togliatti y yo urdimos un golpe de Estado de redacción», escribió en *L'Ordine Nuovo* el 14 de agosto de 1920, contra los que –en la estela de Angelo Tasca– aspiraban a dar a la revista un enfoque puramente cultural[28].

Después de la guerra, Gramsci y sus antiguos compañeros de universidad fundaron esa revista que constituyó, en cierto sentido, la realización del proyecto que se inició en 1917 con «La ciudad futura». Anteriormente había escrito para otros periódicos, entre ellos *Il Grido del Popolo* y el *Avanti!*, enlazando fecundamente el ferviente activismo con una pasión por la verdad que siempre es revolucionaria, como le gustaba repetir. El gramsciano es, por decirlo así, un «periodismo total», cuyo modelo tal vez pueda rastrearse en el joven Marx periodista comprometido[29]. En la

recopilación –aún no definitiva– de los textos periodísticos de Gramsci, contamos con más de 4.000 páginas que, ciertamente, no pueden ser omitidas ni subestimadas en la interpretación general de su pensamiento[30].

L'Ordine Nuovo constituye, a todos los efectos, una experiencia decisiva en la formación del joven Gramsci. Sus cimientos fueron el activismo práctico y la cultura como base de la lucha revolucionaria, es decir, los dos elementos que se convertirán en el núcleo de los *Cuadernos* a través de la codificación de la filosofía de la praxis y la lucha por la hegemonía. Ya sobre esta base es posible sostener la unidad sustancial de la trayectoria intelectual gramsciana: trayectoria determinada por adquisiciones, novedades y remodelaciones que deben entenderse siempre como partes de una visión dinámica unitaria, que ha ido modelándose con el tiempo y, cuyo rasgo peculiar es, sin embargo, la insistencia en la libre praxis transformadora (contra la indiferencia, el fatalismo y el hechizo del mecanicismo) y en la cultura entendida como dimensión crucial para crear una nueva visión del mundo que sea alternativa a la visión hegemónica, imprescindible para el proyecto político de la ciudad futura.

Gramsci concibe la cultura como elemento principal de la «reforma intelectual y moral» –ya desde la época de *L'Ordine Nuovo*–, como un instrumento indispensable de lucha y preparación pedagógica para la revolución. Esta última –otro plexo teórico que será decisivo en los *Cuadernos*– no se concibe como un acto, sino como un proceso paciente y tenaz (en contraste con las perspectivas inconcluyentes de los anarquistas y los ludistas) que pretende «modificar molecularmente a la sociedad» (CC, 202), tal como Gramsci le escribió a Julia el 27 de julio de 1931. La cultura, la acción espontánea y la organización directiva son los tres puntos fundamentales tanto de *L'Ordine Nuovo* como, en perspectiva, aunque mediados por consideraciones teóricas no subestimables, del proyecto filosófico-político, tema central de los *Cuadernos.* Este era, de hecho, el triple lema de la revista *L'Ordine Nuovo,* grabado a la izquierda del encabezado: «Instrúyanse, porque necesitaremos de toda nuestra inteligencia. Conmuévanse, porque necesitaremos todo nuestro entusiasmo. Organícense, porque necesitaremos de toda nuestra fuerza».

En 1921, con el cambio de rumbo en Livorno, Gramsci fue uno de los fundadores del Partido Comunista Italiano. A finales de mayo se fue a

Moscú, designado para representar al partido italiano en el ejecutivo de la Internacional Comunista. Allí conoció a Julia (Julka) Schucht (1894-1980), una violinista que se había graduado en el Liceo Musical de Roma y que será la futura madre de sus hijos, Delio y Juliano, además de la compañera de toda la vida y la destinataria de algunas de las más estremecedoras cartas desde la cárcel.

Con Julia nació, desde un principio, una relación profunda de amor y colaboración, además de compartir con ella el mismo ideal; una relación destinada, sin embargo, como ya se ha mencionado, a vivir momentos de crisis durante el periodo del encarcelamiento de Gramsci. Desde Viena en una carta del 15 de marzo de 1924 le escribe: «Nuestro amor es y debe ser algo más: una colaboración de quehaceres, una unión de energías para la lucha, además de la búsqueda de nuestra propia felicidad. Hasta es posible que la felicidad consista precisamente en eso» (CC, 279). También Julia es la destinataria de una de las cartas más conmovedoras, la del 20 de noviembre de 1926, cuando Gramsci espera volver a verla a ella y a sus hijos, con quienes nunca volverá a encontrarse:

> Me escribías que somos aún lo suficientemente jóvenes para poder esperar que veremos juntos crecer a nuestros hijos. Ahora tienes que recordar eso intensamente, tienes que pensar intensamente en eso cada vez que pienses en mí y me relaciones con los niños. Estoy seguro de que serás fuerte y valiente, como siempre lo has sido. Tendrás que serlo aún más que en el pasado, para que los niños crezcan bien y sean en todo dignos de ti. He pensado mucho estos días, mucho. He intentado imaginarme cómo será vuestra vida a partir de ahora, porque sin duda yo estaré mucho tiempo sin noticias vuestras, y he vuelto a pensar en el pasado, tomando de él causa de fuerza y de confianza infinita. Soy y seré fuerte. Te quiero mucho y quiero volver a ver y ver de nuevo a nuestros pequeños (CC, 5).

En las elecciones del 6 de abril de 1924, Gramsci fue elegido diputado del Parlamento. De esta manera, pudo regresar a Roma, protegido por la inmunidad parlamentaria, el 12 de mayo del mismo año. En febrero Gramsci viajó a Moscú para estar con su esposa y conocer por fin a su hijo Delio. El 26 de febrero de 1925 pronunció su primer y único discurso ante el Parlamento, en presencia de su antiguo compañero de partido, Benito Mussolini, ahora primer ministro.

Del 20 al 26 de enero de 1926 se celebró en Lyon, de forma clandestina, el Tercer Congreso del partido. Gramsci presentó sus tesis congresuales –conocidas como las 44 *Tesis de Lyon*– elaboradas junto con Togliatti. Las

Tesis de Lyon fueron aprobadas por la mayoría absoluta y llevaron a su elección como secretario del partido.

Elaborando desde una perspectiva diferente lo que ya había esbozado de manera icástica en las *Tesis de Lyon*, en septiembre de 1926 Gramsci comenzó a preparar un ensayo sobre *Algunos temas de la cuestión meridional*, llevando a cabo un análisis de la época a partir de 1894, el año de los levantamientos campesinos sicilianos, seguido en 1898 por la insurrección de Milán suprimida a cañonazos por el gobierno De Rudini. Es el único ensayo escrito para la publicación que Gramsci nos ha dejado y que terminó poco antes de su detención[31]. El problema que pone en la agenda de su escrito es la búsqueda de una oposición política que procure romper la alianza entre la burguesía y los campesinos y, en segundo lugar, fomentar una alianza de estos con la clase obrera (*condicio sine qua non* para el desarrollo del marxismo en el atrasado contexto histórico italiano). Es, una vez más, un sueño al que Gramsci siempre permanecerá ligado, desarrollándolo, en los *Cuadernos*, a través del concepto de hegemonía.

En las *Tesis de Lyon*, la decimonovena, lo explicitaba de manera clara e inflexible, destacando el papel de los intelectuales como una suerte de bisagra entre la clase dominante y los agricultores pobres del sur, es decir, de aquella realidad en la que la filosofía conservadora de Croce constituye un bloque hegemónico[32] (al que los *Cuadernos* reaccionarán con el *Anti-Croce* con el deseo explícito de desarrollar una hegemonía alternativa). Esto es lo que escribe en el ensayo sobre la «cuestión meridional»:

> El proletariado puede convertirse en la clase dirigente y dominante en la medida en que logre crear un sistema de alianzas de clases que permita movilizar […] a la mayoría de la población trabajadora […] para obtener el consenso de las amplias masas campesinas [y presentarse] como elemento nacional que vive en el conjunto de la vida estatal[33].

Está aquí en ciernes, *in nuce*, el tema principal de los *Cuadernos:* la hegemonía y la creación de una ideología compacta alternativa, que sepa convertirse en sentido común y sedimentar una lucha, ante todo cultural, en contra de la visión hegemónica dominante.

El verdadero enemigo, contra el cual organizar las armas de la crítica y las energías espirituales, Gramsci lo identifica, ya en los tiempos de *Bajo la mole*, con esa visión fatalista y mecanicista que, aliada secreta de una posición conservadora y de la inmensa falsificación social capitalista,

provoca indiferencia en los dominados y les induce a renunciar a la acción, haciéndoles aceptar pasivamente, como si se tratara de un destino ineludible, su propia situación de subordinación. Por ello, el pensamiento gramsciano se desarrolla, desde un principio, como lucha titánica en contra del fatalismo y de la indiferencia que es su coherente determinación en la esfera subjetiva.

[1] G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, *op. cit.*, pp. 61-62.

[2] *Ibid.*, pp. 290-291.

[3] A. D'Orsi, *Gramsciana*, *op. cit.*, p. 169.

[4] G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, *op. cit.*, p. 103.

[5] A. D'Orsi, *Gramsciana*, *op. cit.*, p. 166. Véase además P. Spriano, *L'«Ordine Nuovo» e i Consigli di fabbrica*, Turín, Einaudi, 1971.

[6] B. Santhià, *Il movimento si esaurisce nella fabbrica. Politicamente andiamo verso la sconfitta*, en C. Bernini, G. Bosio y M. Paulesu (eds.), *Gramsci raccontato*, Roma, Quercioli, 1987, pp. 105-106.

[7] A. Gramsci, «Socialismo e cultura», en *Il Grido del Popolo*, 29 de enero de 1916; ahora en S. Caprioglio (ed.), *Cronache torinesi: 1913-1917*, Turín, Einaudi, 1980, p. 102.

[8] Cfr. A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, Roma, Deriveapprodi, 2014, p. 14.

[9] Cfr. R. Mordenti, *«Quaderni del carcere» de A. Gramsci*, *op. cit.*, p. 5.

[10] *Ibid.*, pp. 10 y ss.

[11] Cfr. G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, *op. cit.*, p. 7.

[12] Véase G. de Vivo, *Gramsci, Sraffa e la «famigerata lettera» di Grieco*, Roma, Aracne, 2009.

[13] Sobre este tema, véase L. Canfora, *Gramsci in carcere e il fascismo*, Roma, Salerno, 2012.

[14] G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, *op. cit.*, p. 381-383. Cfr. además A. Rossi y G. Vacca, *Gramsci tra Mussolini e Stalin*, Roma, Fazi, 2007.

[15] Véase A. Rossi, «Dante corriere segreto: fra Gramsci e Togliatti», en *La rivista del Manifesto* 14 (2001), pp. 40-43.

[16] Cfr. R. Mordenti, *«"Quaderni del carcere" de A. Gramsci»*, *op. cit.*, pp. 14 y ss.

[17] Véase A. Natoli, *Antigone e il prigioniero. Tania Schucht lotta per la vita di Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1990.

[18] Cfr. A. D'Orsi, *Gramsciana*, *op. cit.*, pp. 98, 125.

[19] Véase el clásico P. Spriano, *Gramsci in carcere e il partito*, Roma, Ed. l'Unità, 1988.

[20] Véase F. Platone, «Relazione sui quaderni del carcere», en *Rinascita* III (1946), p. 81.

[21] Cfr. F. lo Piparo, *I due carceri di Gramsci. La prigione fascista e il labirinto comunista*, Roma, Donzelli, 2012; F. lo Piparo, *L'enigma del quaderno: la caccia ai manoscritti dopo la morte di Gramsci*, Roma, Donzelli, 2013. En opinión de Lo Piparo, esta tesis sería corroborada por la carta que Gramsci escribió a Tania el 27 de febrero de 1933: «A veces he pensado que toda mi vida ha sido un gran error (grande para mí)».

[22] Se puede consultar en L. Nieddu, *Antonio Gramsci. Storia e mito*, Venecia, Marsilio, 2004, p. 336.

[23] W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 1940 [ed. it.: *Tesi di filosofia della storia*, trad. de R. Solmi, en *Angelus Novus*, Turín, Einaudi, 1995, p. 78; ed. cast.: *Tesis sobre la filosofía de*

la historia, València, Ateneu de Benimaclet, 2007].

[24] Cfr. A. D'Orsi, *Gramsciana*, *op. cit.*, pp. 15-25.

[25] Cfr. *Ibid.*, p. 92.

[26] Cfr. G. Montonato, *Il giovane Gramsci. 1891-1922*, Galatina, Congedo, 1998.

[27] A. Gramsci, *Il nostro Marx: 1918-1919*, en S. Caprioglio (ed.), Turín, Einaudi, 1984, p. 277.

[28] Cfr. A. D'Orsi, *Gramsciana*, *op. cit.*, pp. 30-35.

[29] Véase VVAA, *Gramsci giornalista. Atti del Convegno, Nuoro 15.11.2007*, Cagliari, Intermezzo, 2008.

[30] Cfr. A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, *op. cit.*, p. 11.

[31] G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, *op. cit.*, p. XVII.

[32] Cfr. A. Lepre, *Gramsci secondo Gramsci*, Nápoles, Liguori, 1978, p. 61.

[33] A. Gramsci, «Alcuni temi sulla quistione meridionale», 1926, en *La costruzione del partito comunista: 1923-1926*, Turín, Einaudi, 1971, p. 138 [ed. cast.: «Algunos temas sobre la cuestión meridional», en *Escritos políticos* II, 1922-1926, s/d.].

III. EL PESO MUERTO DE LA HISTORIA: CONTRA LA INDIFERENCIA Y EL FATALISMO

> La fatalidad que parece dominar la historia es precisamente la apariencia ilusoria de esta indiferencia, de este absentismo.
>
> A. Gramsci, *Odio a los indiferentes*

El 11 de febrero de 1917 Gramsci publica el único número de un periódico titulado *La ciudad futura,* escrito enteramente por él. A partir del título ya resuena con énfasis aquel *pathos* revolucionario que acompañará al pensador sardo a lo largo de su aventura biográfica e intelectual[1]. La «ciudad futura» por construir, una vez que la guerra mundial haya terminado, es la comunista, fundada sobre relaciones de igual libertad.

El editorial se abre con una especie de manifiesto programático contra los indiferentes, conocido bajo el título de *Odio a los indiferentes.* Se trata de un texto cuya brevedad es inversamente proporcional a la densidad conceptual y a la fuerza expresiva. Ampliamente conocido, incluso más allá del reducido círculo de los gramscianos «de profesión», *Odio a los indiferentes* es, en su estructura principal, un grito de guerra contra la indiferencia y el fatalismo, es decir, en contra de la actitud de los que –ayer y, con mayor razón, hoy, en la época del desencanto universal– en lugar de emprender el difícil camino de un actuar apasionado, dejan la realidad existente tal como es, convencidos de que no puede ser diferente de lo que realmente es.

El propio *incipit* del texto –«odio a los indiferentes»– figura como un vuelco programático de la pasión triste de la indiferencia, a la que Gramsci le opone desde un principio un sentimiento «cálido»: el odio. Si la indiferencia es «apatía, es parasitismo, es cobardía, no es vida»[2], por su parte el odio –que en los *Cuadernos* se reconfigura como «rabia apasionada» (C, 4 [XIII], § 49, p. 477)– es su antítesis. El odio favorece una implicación activa del sujeto, su participación concreta, su toma de posición frente a las luchas febriles que pueblan el «mundo grande y terrible».

Si, como le gusta repetir a Gramsci, en este escrito de 1917 (se trata de un *modus operandi* al que siempre permanecerá fiel), «vivir significa ser

partisano» (tomar partido), entonces las pasiones tristes como la indiferencia o la resignación, el cinismo o el desencanto no tienen cabida: el amor y el odio, la lucha y la «fantasía concreta» deben convertirse en el tono emocional dominante del estar en el mundo del hombre.

Gramsci considera la indiferencia como el enemigo principal para aquellos que, siguiendo los pasos de Marx, aspiran a reconfigurar las *gramáticas* de todo lo existente y planificar la ciudad futura y su nuevo orden. Por esta razón, los indiferentes deben ser odiados y la pasión triste de la indiferencia debe ser combatida al ser «el peso muerto de la historia», «la bola de plomo para el innovador», «la materia inerte en la que a menudo se ahogan los entusiasmos más brillantes».

La indiferencia y el fatalismo constituyen, en *Odio a los indiferentes,* una combinación letal que produce, como resultado práctico, la aceptación resignada de las geometrías de todo lo existente, no porque sean buenas por sí mismas, sino simplemente porque se piensan intrascendibles e inmutables. Por lo tanto, incluso en la indiferencia resuena una toma de posición tajante ante el orden del mundo. De hecho, es la actitud típica de aquellos que, en lugar de luchar por mejorar la realidad existente, la evalúa como destino intrascendible y la acepta en su dadidad concebida como inmutable: «La indiferencia opera potentemente en la historia. Opera pasivamente, pero opera. Es la fatalidad».

De acuerdo con un tema destinado a encontrar en los *Cuadernos* y en la codificación de la filosofía de la praxis su tematización más rigurosa, para Gramsci el fatalismo no es nada más que la renuncia –ideológicamente condicionada– a la praxis, a la acción, que conduce a esa *apraxia* capaz de convertir el mundo en una especie de destino fatal. La retórica de la realidad existente inmodificable acaba dejándola tal cual es, y esto de acuerdo con una dialéctica peligrosa según la cual el fatalismo del espectador desencantado fataliza la morfología de la realidad transfigurada en destino irremediable y en presencia inenmendable.

Por eso, una vez más, la indiferencia siempre está connotada ideológicamente en el sentido de aceptación espontánea de lo existente concebido como un hecho inapelable o –a la manera del mecanicismo marxista– como un proceso fatalista que no necesita la intervención del sujeto humano: «Lo que sucede, el mal que se abate sobre todos, acontece porque la masa de los hombres abdica de su voluntad, permite que

suceda»[3]. En este sentido, el fatalismo no es más que una ilusión o, si se prefiere, el producto de la indiferencia y la renuncia a la acción, «la fatalidad que parece dominar la historia es precisamente la apariencia ilusoria de esta indiferencia, de este absentismo».

Al eliminar el sentido de una acción transformadora posible, la indiferencia produce fisiológicamente la desilusión y la resignación, transformando el mundo en un lugar vaciado de toda pasión proyectual, un mundo donde reina la fatalidad, según el teorema de la profecía que se autocumple: cuanto más creemos que una situación histórica es estable e irreversible, más se vuelve realmente así.

Por esta razón, en el panorama desencantado del *hic manebimus optime* de las apologéticas dominantes, tanto ayer como hoy, la resignación grávida de presente pretende convencer a las mentes de sus presos de la imposibilidad de perseguir futuros alternativos, imponiendo la reconciliación con un orden que es imperfecto, pero no ofrece alternativas. El mundo histórico-social se transforma en destino, y –este es el rasgo peculiar de todos los dispositivos ideológicos– en una naturaleza ya siempre dada, que ni es el resultado del actuar ni se puede cambiar, «parece que la fatalidad lo arrolla todo y a todos, que la historia no es más que un enorme fenómeno natural, una erupción, un terremoto».

El mundo histórico capitalista, a través de la doble y sinérgica dinámica de la fatalización de la historia y de la naturalización de lo social, puede hacerse pasar ideológicamente por un destino que debemos aceptar con indiferencia, capaz de apoderarse de las almas de sus súbditos, incluso antes que de sus cuerpos. En esta breve obra de 1917, Gramsci, como antídoto contra el fatalismo y la indiferencia, apela a la praxis apasionada y a la responsabilidad que cada uno de nosotros está llamado a asumir ante las lógicas del mundo. Se percibe aquí el espontaneísmo ordinovista que Gramsci superará en los *Cuadernos* elaborando su pensamiento por medio de la filosofía de la praxis.

Lo que ocurre, lejos de ser el producto de un destino inescrutable, es el resultado de nuestras acciones o, alternativamente, de nuestra renuncia a la acción. De ahí la exhortación que Gramsci nunca deja de dirigir a cada uno de nosotros: «Si yo hubiera cumplido con mi deber, si hubiera tratado de hacer valer mi voluntad y mis ideas, ¿habría pasado lo que ha pasado? Pero nadie o muy pocos culpan a su propia indiferencia, a su escepticismo»[4].

El escepticismo está configurado aquí como el lado teórico de la actitud moral de la indiferencia, con la que comparte la falta de voluntad y la incapacidad para tomar parte en las luchas que pueblan el presente.

Por esta razón, el «lloriqueo de eternos inocentes» típico de los indiferentes debe ser desestructurado pidiendo cuentas «a cada uno de ellos de cómo han acometido la tarea que la vida les ha puesto y les pone diariamente, qué han hecho y, especialmente, qué no han hecho». La indiferencia se puede vencer demostrando, por un lado, que la realidad es el resultado –provisional y siempre transformable– del actuar concreto del hombre en la sociedad (insinuando, pues, la posibilidad como peculiaridad del ser humano) y, por otro, destacando que la indiferencia implica responsabilidades específicas y es, por así decirlo, cualquier cosa menos neutra e indiferente. De hecho, es la más grandiosa santificación del estado de las cosas y corresponde a una posición profundamente conservadora.

De aquí, una vez más, la necesidad ineludible de ser partisano, de tomar partido en las luchas del presente y, en el caso específico, en el proyecto concreto para construir la ciudad futura que una parte política ya está construyendo dentro de las relaciones capitalistas de la civilización industrial:

> Soy partisano, vivo, siento en la conciencia viril de los míos latir la actividad de la ciudad futura que están construyendo. Y en ella la cadena social no pesa sobre unos pocos, en ella nada de lo que sucede se debe al azar, a la fatalidad, sino a la obra inteligente de los ciudadanos[5].

Como ya se ha comentado, *Odio a los indiferentes* anticipa, en sus rasgos fundamentales, algunos de los más importantes plexos teóricos de los *Cuadernos,* en particular, –junto con la redefinición del marxismo en clave antideterminista– la lucha contra la «pereza fatalista», el frío mecanicismo, el materialismo vulgar y la indiferencia sin responsabilidad; todos estos temas encontrarán en la codificación de la filosofía de la praxis, concebida como ontología de la posibilidad histórica, su peculiar unidad y su más sólido fundamento teórico.

Esto no significa, por supuesto, sostener que los *Cuadernos de la cárcel* ya están todos en el breve escrito *Odio a los indiferentes* o, más bien, en la galaxia de los escritos juveniles de la experiencia con la revista *L'Ordine Nuovo* –sería una tesis carente de toda verosimilitud–. Al igual que con Marx, también con el intelectual sardo, es legítimo distinguir entre un

«joven Gramsci» y un «Gramsci maduro»: los «dos Gramsci» están separados, más que por una supuesta «ruptura epistemológica»[6] que implica un cambio de perspectiva radical, por una nueva sensibilidad filosófica (mediada por un intenso enfrentamiento con la dialéctica marxiana) y, sobre todo, por la codificación de la filosofía de la praxis, en los *Cuadernos,* y de todas las «cuestiones» que giran en torno a ella (como los intelectuales, el nuevo Renacimiento, «el moderno Príncipe», la hegemonía, y así sucesivamente).

A la luz de lo que acabamos de afirmar, es posible demostrar cómo las novedades y las adquisiciones, a menudo decisivas, que Gramsci viene madurando a lo largo de su evolución intelectual, y, en particular, en los escritos carcelarios (los *Cuadernos*) deben entenderse –no solo como momentos de una supuesta «ruptura» y un alejamiento de las posiciones anteriores–, sino más bien como partes de un trayecto dinámico e íntimamente unitario. Y, por consiguiente, como redefiniciones y remodelaciones de un perfil que, en su figura esencial, queda permanentemente bajo el signo de la desfatalización de lo existente y de la reactivación de la posible praxis transformadora, destinada a modificar la estructura actual con el fin de fundar la «ciudad futura» y la «sociedad regulada» (C, 6 [VIII], § 12, p. 693). Aquí radica, una vez más, la importancia de la búsqueda del ya mencionado hilo conductor o *leitmotiv* del «ritmo del pensamiento en desarrollo» que conduce a Gramsci del espontaneísmo ordinovista a la filosofía de la praxis de los *Cuadernos.*

Destinada a convertirse, *mutatis mutandis,* en el corazón palpitante de la filosofía de la praxis, la lucha contra la indiferencia es un tema muy recurrente en los escritos del «primer Gramsci». Por ejemplo, en un artículo titulado «Il vandalo» («El vándalo»), que apareció en la revista *Avanti!* el 24 de septiembre de 1917, se aleja del fatalismo y del escepticismo que paralizan al hombre y le impiden actuar, «el escéptico no tiene el coraje de actuar» y, por consiguiente, cae en esa indiferencia que «es en verdad el muelle más fuerte de la historia. Pero al revés»[7].

«Nuestra religión –así escribió el 29 de agosto de 1916– vuelve a ser la Historia, nuestra fe vuelve a ser el hombre y su voluntad y actividad»[8]; la historia deja de presentarse de forma hipostasiada, como figura autónoma y separada de la actividad subjetiva, y empieza a concebirse como una serie indeducible de acciones de la libre praxis humana; con la inevitable

consecuencia que le impulsa a escribir –en el *Avanti!* del 21 de junio de 1916–: «No esperamos nada que no sea de nosotros mismos; nuestra conciencia de hombres libres nos impone un deber, y nuestra fuerza organizada lo lleva a cabo»[9]. En un artículo publicado el 1 de enero de 1916 en el periódico *Avanti!*, Gramsci escribe «Odio el Año Nuevo», se trata de una diatriba contra la idea de una renovación planeada y limitada a una sola fecha anual, contraponiendo a esa idea el proyecto de una continua renovación de la vida y de la realidad circundante.

La nueva religión de la praxis comunista ha reemplazado a Dios por el hombre, y –según el tema coesencial al inmanentismo idealista– por la fe en sus fuerzas y en sus energías espirituales. Los individuos unidos bajo el ideal comunista deben asumir responsablemente el cometido de fundar la ciudad futura, sin hacerse ilusiones –dicho sea sin ánimo de molestar a los seguidores de Kautsky ni a la Segunda Internacional– acerca de «la ley fatal de las cosas»[10], papel asignado arbitrariamente a la historia como sujeto agente. Hay, en este sentido, un importante artículo de *L'Ordine Nuovo* de julio de 1918, en el que Gramsci somete a una acusación mordaz las interpretaciones deterministas de la historia. «La historia –afirma– no es un cálculo matemático», ya que «no existe en ella un sistema métrico decimal, una numeración progresiva de cantidades iguales»: las supuestas leyes históricas «no tienen nada en común con las leyes naturales»[11], dado que el curso de la historia es el resultado indeducible de la acción humana.

Esta convicción, que Gramsci madura antes de 1917, halla en los acontecimientos de la Revolución rusa su más notable confirmación. Desde el principio, el Marx italiano ve en los eventos que perturban el orden ruso la más poderosa confirmación de su visión del mundo centrada en la praxis transformadora que, sin tener que depender de supuestas leyes objetivas del desarrollo histórico, puede volver a configurar libremente las geometrías de lo existente.

La Revolución que estalló en suelo ruso también corrobora la tesis gramsciana según la cual el alma del marxismo no coincide con el frío economicismo mecanicista (según el cual la revolución solo hubiera sido posible en los países económicamente más avanzados del sistema capitalista), sino con la libre praxis que actúa en el ámbito concreto de la historia. La Revolución rusa –escribe el 29 de abril de 1917 en *Il Grido del Popolo*– «es el advenimiento de un nuevo orden»[12], impredecible por ser

libre, indeducible de supuestas leyes de la historia determinadas *a priori;* bajo esta óptica Gramsci lleva a cabo una reelaboración de su visión inicial antifatalista y enemiga de la indiferencia en la dirección de una filosofía de la praxis y una relectura desfatalizadora –y, como veremos, actualista– del código marxista.

Por esta razón, el intelectual sardo, en su famoso artículo que apareció en el *Avanti!* el 24 de diciembre de 1917 (después de no ser aprobado por la censura para la publicación en *Il Grido del Popolo*), y significativamente titulado «La revolución contra *El capital*», dice que la heroica revolución bolchevique está en contra de *El capital* de Marx –tomado como emblema del economicismo determinista–, pero no (a pesar, por ejemplo, de la tesis de Rodolfo Mondolfo) del espíritu marxiano; hasta el punto de considerarse justamente como la obra maestra política de un marxismo injertado en la categoría de la libre praxis transformadora[13]. Gramsci escribe sobre los actores de la Revolución rusa lo siguiente:

> Viven el pensamiento marxista, el que nunca muere, la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, contaminado en Marx de incrustaciones positivistas y naturalistas. Y este pensamiento sitúa siempre como máximo factor de historia no los hechos económicos, en bruto, sino el hombre, la sociedad de los hombres, de los hombres que se acercan unos a otros, que se entienden entre sí, que desarrollan a través de estos contactos (civilización) una voluntad social, colectiva, y comprenden los hechos económicos, los juzgan y los condicionan a su voluntad, hasta que esta deviene el motor de la economía, plasmadora de la realidad objetiva, que vive, se mueve y adquiere carácter de material telúrico en ebullición, canalizable allí donde a la voluntad place, como a ella place[14].

En estas líneas acaloradas, ya está presente, *in nuce*, el tema principal de las «cuestiones» de los *Cuadernos* dedicadas a la filosofía de la praxis y a la política en su vínculo vital. Sin exagerar, uno podría aventurarse a decir que los *Cuadernos* son a la Revolución de 1917 como la «doctrina de la ciencia» de Fichte a la Revolución francesa de 1789: ambos proyectos filosóficos metabolizan profundamente las dos experiencias revolucionarias, tomándolas –aunque sea de forma heterogénea– como fundamento de una ontología de la libertad práctica que se despliega en la historia concreta.

Sin embargo, lo que acabamos de argumentar no implica que la pasión revolucionaria, la lucha contra el clasismo y la mística del fatalismo maduren en Gramsci solo en 1917. Al contrario, la Revolución rusa

confirma con sus concretas vicisitudes históricas la visión que Gramsci había venido elaborando autónomamente y que, al fin y al cabo, ya se encuentra, en sus rasgos esenciales, en un trabajo escrito durante el último año de la secundaria:

> La Revolución francesa ha abatido muchos privilegios, ha levantado a muchos oprimidos; pero no ha hecho más que sustituir una clase por otra en el dominio. Ha dejado, sin embargo, una gran enseñanza: que los privilegios y las diferencias sociales, puesto que son producto de la sociedad y no de la naturaleza, pueden sobrepasarse[15].

El mundo histórico, como resultado nunca definitivo de la posición subjetiva de la praxis, no es naturaleza dada que debemos aceptar con indiferencia. Es, por el contrario, objeto de una posible superación por medio de una acción libre, tal como se podrá comprobar claramente en los eventos de 1917.

Después del primer conflicto mundial, ante la Revolución rusa y los acontecimientos de agosto de 1917 (las revueltas del pan por parte de las proletarias turinesas), Gramsci ve un despertar positivo de las energías revolucionarias, el final de la indiferencia: «la vida del pensamiento», escribió el 18 de agosto de 1917 en *Il Grido del popolo*, «está sustituyendo a la inercia mental, a la indiferencia: es la primera sustitución revolucionaria. Un nuevo hábito se está formando: no temerle a lo nuevo; primero porque las cosas no pueden ir peor de lo que están, segundo porque nos convencemos de que la situación puede mejorar»[16], el buen éxito de la transformación depende, pues, enteramente de nuestra concreta capacidad de actuar.

La lucha contra los indiferentes sigue sin cesar en los dos frentes: despertar la voluntad de transformación y redefinir el código marxista hacia el antideterminismo. Es significativo, pues, que Gramsci, en el artículo titulado «Utopía» de julio de 1918, anticipe el núcleo esencial de la filosofía de la praxis considerada como fundamento de la nueva interpretación del marxismo: «No es la estructura económica la que determina directamente la acción política, sino la interpretación que de ella se da» y «la cantidad (estructura económica) se convierte en ella en cualidad porque se hace instrumento de acción en manos de los hombres que no valen solo […] por la energía mecánica desarrollable por los músculos y los nervios, sino que

valen especialmente en cuanto […] sufren, comprenden, gozan, quieren o niegan»[17].

Ahora que el fracaso total del régimen liberal es evidente por doquier, incluso los indiferentes pueden dejar de ser tales, tomando parte activa en la lucha apasionada por construir la ciudad futura. El régimen liberal ha perdido «la confianza instintiva y gregaria de los indiferentes»[18], quienes ya están listos para ser fácilmente educados en la praxis. El deber de los comunistas y del proletariado fabril es hacerse cargo del paso de la indiferencia a la acción revolucionaria. Esta es la tarea prioritaria del periódico *L'Ordine Nuovo*, que se convierte así en un órgano político.

Incluso en este caso contamos con el fundamento del ideal al que Gramsci siempre estará vinculado, a saber, el proyecto de una revolución consciente, que se despliega en la forma de un proceso capaz de armonizar entre sí –de acuerdo con lo que en los *Cuadernos* llamará la «fantasía concreta» (C, 13 [XXX], § 1, p. 1556)– la debida consideración por la concreción histórica y la libre voluntad transformadora, evitando de esta manera los dos polos opuestos y secretamente complementarios del fatalismo determinista y el voluntarismo espontaneísta abstracto. De ahí, una vez más, la importancia para el proletariado de adquirir –a través de la cultura y la organización– autoconciencia, un proletariado llamado a intervenir operativamente en la creación del nuevo orden que ya está virtualmente en el viejo.

Esta también es, después de todo, la razón principal por la cual Gramsci (junto con otros jóvenes socialistas turineses como Tasca, Togliatti o Terracini), después de la experiencia rusa de 1917, ya no se siente representado por la dirección del Partido Socialista, demasiado vinculado, por un lado, al viejo esquema del marxismo fatalista y positivista y, por otro, al modelo paternalista de la burguesía que, como parásitos (C, 3 [XX], § 42, p. 320), aspiran a dirigir a las masas desde arriba: «El único sentimiento que nos unía en aquellas reuniones era el provocado por una vaga pasión por una vaga cultura proletaria: queríamos hacer algo, algo, algo»[19].

La ruptura de Gramsci con el movimiento socialista, de hecho, ya ha ocurrido: con ella, surge la necesidad de transformar su visión antifatalista en una perspectiva filosófico-política más fuerte que sepa reformular de modo inédito el código marxista. Hay, en este sentido, una carta importante

dirigida a Tania, la del 2 de mayo de 1932, en la que Gramsci, haciendo un recorrido retrospectivo sobre su trayectoria intelectual, escribe:

> El momento de la «hegemonía» o de la dirección cultural era, precisamente, sistemáticamente valorado en oposición a las concepciones mecanicistas y fatalistas del economicismo. Ha sido posible así afirmar que el rasgo esencial de la más moderna filosofía de la praxis consiste precisamente en el concepto histórico-político de «hegemonía» (CC, 570).

Si, como aquí se aclara, la filosofía de la praxis –es decir, el alma de los *Cuadernos*– halla en la teoría de la hegemonía su propio núcleo de referencia, y si este último nace como reacción programática a las concepciones fatalistas y deterministas, se deduce, *more geometrico*, que toda la obra que Gramsci escribió en la cárcel se configura como una toma de posición titánica contra la «pereza fatalista» y la indiferencia.

[1] Cfr. A. D'Orsi, *Gramsciana, op. cit.*, pp. 22 y ss.

[2] A. Gramsci, «Odio gli indifferenti», en *La Città Futura*, 11 de febrero de 1917; ahora publicado en *Odio gli indifferenti*, Milán, Chiarelettere, 2011, p. 3 (a esta edición nos remitimos –salvo indicaciones diferentes– también en las notas siguientes) [ed. cast.: *Odio a los indiferentes*, Barcelona, Ariel, 2011].

[3] *Ibid.*, p. 4.

[4] *Ibid.*, p. 5.

[5] *Ibid.*, p. 6.

[6] Cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, 1965 [ed. it.: *Per Marx*, trad. de C. Luporini, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 16-17].

[7] A. Gramsci, *La città Futura: 1917-1918*, en S. Caprioglio (ed.), Turín, Einaudi, 1982, pp. 356-357 [ed. cast.: *La ciudad futura*, Santiago, Ediciones Documentas, 1991].

[8] A. Gramsci, *Cronache torinesi: 1913-1917, op. cit.*, pp. 513-514.

[9] *Ibid.*, pp. 392-393.

[10] A. Gramsci, «La politica e i politici», 11 de febrero de 1917, en *Odio gli indifferenti, op. cit.*, p. 23.

[11] A. Gramsci, *Il nostro Marx: 1918-1919, op. cit.*, pp. 204-205.

[12] A. Gramsci, *La città Futura: 1917-1918, op. cit.*, p. 141.

[13] Cfr. G. Bergami, *Il giovane Gramsci e il marxismo (1911-1918)*, Milán, Feltrinelli, 1977.

[14] A. Gramsci, «La rivoluzione contro "Il Capitale"», 24 de diciembre de 1917, en *La città Futura: 1917-1918, op. cit.*, pp. 513-516.

[15] A. Gramsci, *Scritti politici*, en P. Spriano (ed.), Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 53-55 [ed. cast.: *Escritos políticos*, México, Siglo XXI, 1990].

[16] A. Gramsci, *La città Futura: 1917-1918, op. cit.*, pp. 281-283.

[17] A. Gramsci, *Scritti giovanili: 1914-1918*, Turín, Einaudi, 1971, pp. 280-281.

[18] *Ibid.*

[19] A. Gramsci, «Il programma dell'"Ordine Nuovo"», 14 de agosto de 1920, en *L'Ordine Nuovo: 1919-1920*, Turín, Einaudi, 1972, p. 146 [ed. cast.: «El programa de *L'Ordine Nuovo*», en *L'Ordine*

Nuovo, primera serie, 12, Turín, 14 de agosto de 1920].

IV. GÉNESIS Y ESTRUCTURA DE LOS *CUADERNOS*

> Querría ocuparme intensa y sistemáticamente, siguiendo un plan previo, de algún tema que me absorbiera y centralizara mi vida interior.
>
> A. Gramsci, carta a Tania del 19 de marzo de 1927

El 9 de febrero de 1929, dos años y tres meses después del arresto, Gramsci, en una carta a su cuñada Tania, anuncia la intención de comenzar el proyecto de los *Cuadernos:*

> Ahora que puedo escribir en la celda, tomaré notas de los libros que me sirven y cada cierto tiempo las enviaré a la Librería. Ahora que puedo tomar apuntes en un cuaderno, quiero leer según un plan y profundizar determinados temas y dejar de «devorar» libros (CC, 221-222).

Y «8 de febrero de 1929» es lo que leemos entre paréntesis después del título «Primer cuaderno». Aquí comienza la aventura de los *Cuadernos,* que Gramsci concibe como una manera de practicar en la cárcel una especie de «gimnasia racional» (CC, 11) –así escribe desde Ustica el 9 de diciembre de 1926–; esto le permitirá, por un lado, mantener la mente viva y, por otro, llevar a cabo una reflexión que sepa enlazar el estudio del presente con cuestiones generales relacionadas con la dimensión del *für ewig.*

En la carta a Tania escrita desde San Vittore el 19 de marzo de 1927 anuncia, por primera vez, la idea de lo que serán en concreto los *Cuadernos,* «habría que hacer algo *für ewig,* según una compleja concepción de Goethe […]. En suma, querría ocuparme intensa y sistemáticamente siguiendo un plan previo, de algún tema que me absorbiera y centralizara mi vida interior» (CC, 58-59). Gramsci redacta la carta cuando todavía no tenía permiso para escribir; autorización que al principio le habían denegado y que obtuvo solo en enero de 1929.

El dolor físico y moral llevarán al Marx italiano a poner en duda muchas veces la posibilidad de seguir con su plan de estudio y escritura. Ya en la carta a Tania del 19 de marzo de 1927, confesó que, dentro de las cuatro paredes de la celda «incluso el estudio es mucho más difícil de lo que parece». El 9 de noviembre de 1931, el quinto aniversario de su encarcelamiento, le confiesa a Tania que se siente «prostrado intelectual y

físicamente» (CC, 521). La hemoptisis del 3 de agosto, con todas sus consecuencias, le obliga a abandonar los ejercicios de traducción y a centrarse en los puntos clave de su proyecto. Es a partir de este momento que empieza a esbozar un nuevo plan de trabajo que encontramos al comienzo del octavo *Cuaderno*, y que fue llamado, con razón, una especie de «segundo comienzo»[1] de la obra.

El 8 de febrero de 1929 empieza la elaboración de los *Cuadernos* que se interrumpió en agosto de 1935 debido a la gravedad de sus condiciones de salud. Fueron numerados, sin tener en cuenta su cronología, por Tania. Después de la Segunda Guerra Mundial, los *Cuadernos*, editados por el líder comunista Felice Platone, fueron publicados por la editorial Einaudi –junto con las *Cartas de la cárcel* dirigidas a miembros de su familia–; *L'Unità* había anunciado su existencia por primera vez el 30 de abril de 1944.

La elección de un editor no comunista fue estratégica. La idea subyacente era que Gramsci debía ser leído y heredado por todos los italianos, independientemente de toda afiliación política. Fueron publicados en seis volúmenes, ordenados sobre la base de argumentos homogéneos, sin tener en cuenta ni el orden cronológico, ni el orden de los temas establecido por Gramsci, con los siguientes títulos: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* (1948); *Los intelectuales y la organización de la cultura* (1949); *El Resurgimiento* (1949); *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, también en 1949; *Literatura y vida nacional* (1950); *Pasado y presente* (1951).

En 1975, los *Cuadernos* –cuyos manuscritos se conservan en la Fundación del Instituto Gramsci de Roma– fueron publicados en la nueva edición crítica a cargo de Valentino Gerratana, siguiendo el orden cronológico de su redacción (y no por grupos temáticos más o menos arbitrarios), con un criterio que, aunque presentara una estratificación algo complicada, permitía seguir el «ritmo del pensamiento en desarrollo».

Tan pronto como aparecieron los primeros volúmenes de la primera edición, Benedetto Croce escribió la reseña y rindió homenaje a la figura de Gramsci considerándolo uno de los héroes que «mantuvieron alta la dignidad del hombre y aceptaron peligros, persecuciones, sufrimientos y muerte por un ideal»[2]; pero luego, en la reseña siguiente, relativa a las partes sobre el materialismo histórico y el *Anti-Croce*, disminuye el mérito

de su obra (atribuyéndolo a las condiciones en que fueron escritos los *Cuadernos*). En la reseña del *Resurgimiento,* Croce incluso llega a liquidarle casi molesto como un epígono del materialismo histórico.

Tal como se ha señalado[3], el juicio de Croce selló perentoriamente el destino de la recepción de Gramsci en Italia. Sin duda, se reconocía su valor moral y ético de mártir de la libertad, pero se subestimaba la originalidad de su pensamiento y, en última instancia, se rechazaba en su totalidad su pasión anticapitalista y su expresividad comunista.

El proyecto de los *Cuadernos* nace, por supuesto, de la necesidad de pensar de manera crítica el presente en la coyuntura que impide a Gramsci actuar políticamente y, a la vez, reflexionar sobre cuestiones generales relacionadas con el *für ewig* («para siempre», «para la eternidad»). Pero, junto con estas razones, no debemos subestimar el deseo de Gramsci de meditar sobre la derrota que su partido sufrió con el advenimiento del fascismo. Como Marx se encierra en la biblioteca para estudiar la dinámica del capital triunfante, después de la resonante derrota de los disturbios de 1848; también Gramsci, desde la cárcel, decide reflexionar sobre las razones del fracaso del Partido Comunista ante la subida al poder de los nazifascismos. En este sentido los *Cuadernos* se pueden entender como «el informe de una derrota»[4].

La comparación con Marx, incluso bajo este perfil, no es una comparación equivocada si se considera que hubo quien relacionó la estructura en devenir y magmática de los *Cuadernos* con los *Grundrisse*[5], confrontando después la reelaboración de Togliatti con *El capital* editado por Engels.

Según lo sugerido por Alberto Burgio, el verdadero argumento de los *Cuadernos* –el núcleo bajo cuya luz han de interpretarse y entenderse todas las «cuestiones» que se hallan ahí– es la historia, su lógica de desarrollo, sus ritmos y contradicciones, pero luego también su especificidad principal, la dicotomía entre «hacer época» y «durar», entre ruptura y continuidad[6]; argumento que, en general, también puede enmarcarse, como veremos más adelante, bajo el sello de la filosofía de la praxis, en la medida en que esta última, en la forma de historicismo inmanentista, tiene como único objeto de estudio la realidad pensada como historia y praxis.

Por esta razón, Gramsci puede definirse a sí mismo como un «histórico del desarrollo histórico» (C, 24 [XXVII], § 3, p. 2268), para enfatizar que el

interés de los *Cuadernos* no coincide con el estudio del pasado en sí mismo, sino más bien con un análisis de la historicidad y del tiempo presente para poder elaborar una «teoría de la historia y de la política» (C, 11 [XVIII], § 26, p. 1433), y, por lo tanto, una filosofía de la praxis que opere en el presente, de acuerdo con el enlace triangular entre autoconciencia, subjetividad y acción transformadora.

Los *Cuadernos* son una obra proteiforme y estratificada que se inscribe idealmente en la gran tradición de la literatura carcelaria italiana (de Campanella a De Sanctis, de Tasso a Settembrini y a Silvio Spaventa, con quien Gramsci se compara en la carta a Tania del 13 de enero 1930). Se trata de una obra inacabada, un «texto móvil»[7] esencialmente por cuatro razones: *a)* en primer lugar, porque acompaña al pensamiento *in fieri* de Gramsci que reflexiona en la prisión sobre «cuestiones» teóricas bastante diferentes (no solo proyectadas en la dimensión del *für ewig*); *b)* por el hecho de ser una miscelánea estructuralmente abierta que admite correcciones y adiciones, integraciones y revisiones realizadas por el propio Gramsci; *c)* por el hecho de ser escritos en la difícil situación de su estancia entre rejas, que impide al Marx italiano contar con todas las fuentes necesarias y organizar su material de una manera unificada. Por esta razón, hay notas recordatorias, listas de volúmenes solicitados, recibidos y enviados, traducciones y pruebas de traducción, configurándose como un «genérico contenedor de escritura»[8]: y es el propio Gramsci quien alerta al lector sobre el carácter móvil, en proceso, de su producción, que, además de ser una obra inacabada e incompleta, abunda en imprecisiones y anacronismos, falsas yuxtaposiciones y citas faltantes; *d)* debido al hecho de que es un «sistema en movimiento», un proyecto que lo abarca todo, que –en contra del idiotismo especialista hoy soberano– tiene como objetivo descifrar la totalidad expresiva del «mundo grande y terrible» capitalista, multiforme y cambiante.

Dejando de lado la controvertida cuestión *(vexata quaestio)* sobre la datación de la redacción de las secciones de los *Cuadernos*, acerca de la cual la crítica no ha dejado de formular preguntas con resultados dispares y a menudo muy distantes entre sí[9], cabe señalar la necesidad de leer este singular escrito junto con las *Cartas de la cárcel*. Estas últimas ofrecen una vía de acceso privilegiada a la lectura de los *Cuadernos*[10]: algunas veces resumen su contenido, otras desarrollan sus temas y, a menudo, anticipan

los puntos clave de la investigación, aclarando los pasajes más difíciles de interpretar.

Por otra parte, las *Cartas* –uno de los libros más extraordinarios de la literatura italiana del siglo XX–, además de arrojar luz sobre el proyecto de los *Cuadernos*, también nos permiten conocer al hombre Gramsci, la vivacidad de su espíritu y su rectitud moral, sus afectos familiares, la ternura de su alma, el sufrimiento de su existencia y los «martillazos sobre la cabeza» que los acontecimientos le han propinado, como escribió en una carta a su madre el 6 de junio 1927; nos permiten conocerlo tanto que, después de leerlas, el estudio de los *Cuadernos* será casi como continuar la amistad con un hombre extraordinario.

De las *Cartas* emana la experiencia subjetiva de Gramsci, su ternura como marido y amigo, hijo y padre que escribe a sus dos hijos pequeños las últimas cariñosas cartas de despedida y educación, explicándole a Delio qué son los lagartos («son una especie de cocodrilos que se quedan siempre chiquiticos», escribe en la carta del 20 de mayo 1929) y expresan a Juliano su deseo de divertirse con él y con su hermano («me gustaría reír y bromear contigo y con Delio», escribe en la epístola de diciembre de 1936). Se trata de cartas tiernas y estremecedoras, de las que nunca surge la progresiva certeza de no volver a ver nunca más ni a los dos hijos ni a su esposa.

Por paradójico que pueda parecer a primera vista, los 33 *Cuadernos* no son una obra[11], sino, más bien, una constelación heterogénea de ideas y «cuestiones» que, todas diferentes y aparentemente independientes, hallan uniformidad en el sistema de la filosofía de la praxis como deconstrucción de la mística de la necesidad y del fatalismo. Hablan de autores del pasado (*in primis* Maquiavelo, Hegel, Marx y Gioberti) y del presente (Croce, Gentile, Sorel, etc.), en un esfuerzo para poner en práctica la filosofía de la praxis de la única manera posible en la prisión, es decir, tomando posición con respecto a la realidad histórica actual y elaborando las líneas guía para desarrollar una hegemonía alternativa, capaz de fomentar la revolución a partir de la cultura.

Hay, además, dos aspectos que complican este cuadro y que deben ser recordados, aunque sea brevemente. En primer lugar, como se ha señalado[12], Gramsci hace uso de sus fuentes de una manera muy particular, asimilando conceptos de otros, incorporándolos a su tejido argumentativo, reajustando su sentido y, a menudo, cambiándolo de signo.

De este modo, las ideas de «bloque histórico» y «espíritu de escisión» remiten a Sorel, la filosofía de la praxis a Marx y a Gentile, el «moderno Príncipe» a Maquiavelo, la política como pasión a Croce, el sintagma «el pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad» a Romain Rolland, lo «nacional-popular» a Gioberti, la «revolución pasiva» a Cuoco, y así sucesivamente.

El segundo aspecto mencionado se refiere al hecho de que, como se ha sugerido[13], si analizamos la estructura de los *Cuadernos*, podemos comprobar fácilmente que en su elaboración hay dos grandes etapas: el «periodo de Turi» (desde el 8 de febrero de 1929 hasta el 17 de noviembre de 1933), y el «periodo de Formia» (desde el 7 de diciembre de 1933 hasta agosto de 1935, es decir, el traslado a Roma). Por su parte, Gerratana, en el periodo de Turi, distingue otras dos fases, la primera (hasta la crisis de 1931), más creativa, y la segunda (hasta el traslado a Formia), en la que Gramsci escribe los «cuadernos especiales», a través de los cuales pretende reorganizar y reescribir *ex novo* muchas de las notas ya esbozadas anteriormente.

Incluso desde este punto de vista resulta, una vez más, difícil leer y estudiar un texto móvil que –repetimos– se presenta más como una constelación que como una obra canónica, puesto que requiere un notable «plustrabajo» hermenéutico para todo intérprete que quiera aventurarse en la *ingens sylva* de la escritura gramsciana con el fin descifrar el significado general y su íntima unidad.

Por nuestra parte, en las páginas siguientes, vamos a tratar de esbozar cómo y en qué sentido el rasgo peculiar de los *Cuadernos* –el núcleo vivo a heredar– debe ser identificado con la filosofía de la praxis como fundamento de una ontología de la posibilidad que se determina históricamente. Como ya saben, el tema de la filosofía en Gramsci ha sido subestimado, con el resultado de que el Marx italiano ha sido interpretado algunas veces reduciéndolo a un brillante crítico literario, otras a hombre de acción capaz de mirar al futuro[14], de acuerdo con una línea interpretativa, todavía profundamente arraigada, que fue iniciada por el mismo Togliatti (para el cual «Gramsci fue un teórico de la política, pero, ante todo, fue un político práctico, es decir, un combatiente»)[15]. Ya Nicola Badaloni liquidó la filosofía de la praxis como una forma de historicismo absoluto, una filosofía de transición[16]. Por su parte, con un juicio *tranchant*

(mordaz), Lucio Colletti argumentaba que Gramsci «de filosofía tiene poco o nada que decir»[17].

En contraste con estas y con muchas otras lecturas similares, creemos –por las razones que vamos a exponer– que la filosofía de la praxis constituye, sin embargo, la contribución decisiva del pensamiento gramsciano. Muchos intérpretes han argumentado, por su parte, que el conjunto teórico principal de los *Cuadernos* se refiere a la «cuestión» de los intelectuales. Así, por ejemplo, Eugenio Garin dice que ese «era el eje alrededor del cual todo giraba»[18]. Y, en términos parecidos, Giuseppe Vacca afirmó que «Gramsci concibe el conjunto de los *Cuadernos de la cárcel* como una investigación sobre los intelectuales»[19], porque «piensa que el marxismo debe ser reformulado como una teoría de los intelectuales».

Se trata de posiciones que, aparentemente contradictorias, son verdaderas y falsas a la vez: *verdaderas*, porque en las páginas de los *Cuadernos* el tema de los intelectuales ocupa realmente un lugar indiscutiblemente central; *falsas*, ya que, no menos importante, el núcleo alrededor del cual giran los *Cuadernos* coincide con la filosofía de la praxis, sin la cual Gramsci no hubiera podido desarrollar la cuestión, por supuesto decisiva, de los intelectuales como vector práctico de la transformación que conduce a la hegemonía, convierte al marxismo en ideología y sentido común, une al Príncipe con la masa nacional-popular, y así sucesivamente.

Es la filosofía de la praxis, por lo tanto, hacia donde deberemos enfocar nuestra atención, delineando sus peculiaridades, así como su dependencia de la concepción materialista de la historia de Marx y de la dialéctica actualista de Gentile.

[1] R. Mordenti, *«“Quaderni del carcere” de A. Gramsci»*, *op. cit.*, p. 28.

[2] B. Croce, «Recensione ad A. Gramsci, “Lettere dal carcere”», en *Quaderni della Critica* III (1947), p. 86.

[3] R. Mordenti, *«“Quaderni del carcere” de A. Gramsci»*, *op. cit.*, p. 77.

[4] A. D’Orsi, *Gramsciana*, *op. cit.*, p. 57.

[5] G. Baratta, «Il ritmo del pensiero nei “Quaderni del carcere”», en *Paradigmi* 23 (1993), p. 402. Por esta razón, la obra gramsciana está «entre el Sócrates de los diálogos no escritos y el Marx del primer libro de *El capital*» (*ibid.*, p. 410).

[6] Véase B. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, *op. cit.*, pp. 112-113.

[7] Cfr. R. Mordenti, *«“Quaderni del carcere” de A. Gramsci»*, *op. cit.*, p. 33.

[8] Véase *ibid.*, p. 62.

[9] Cfr. especialmente el excelente G. Francioni, *L'officina gramsciana. Ipotesi sulla struttura dei «Quaderni del carcere»*, Nápoles, Bibliopolis, 1984.

[10] G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, *op. cit.*, p. XV.

[11] Véase R. Mordenti, *«"Quaderni del carcere" de A. Gramsci»*, *op. cit.*, p. 62.

[12] Cfr. *ibid.*, p. 63.

[13] Cfr. *ibid.*, p. 21.

[14] A contracorriente, en este sentido, van, por ejemplo, el excelente ensayo de F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere»*, *op. cit.*, y la obra de T. Nemeth, *Gramsci's Philosophy. A Critical Study*, Sussex, The Harvester Press, 1980.

[15] P. Togliatti, *Scritti su Gramsci*, en G. Liguori (ed.), Roma, Editori Riuniti, 2001, p. 213.

[16] N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci*, Turín, Einaudi, 1975; N. Badaloni, «Antonio Gramsci. La filosofia della prassi come previsione», en E. J. Hobsbawm (ed.), *Storia del marxismo*, vol. III/2, Turín, Einaudi, 1978, pp. 251-340.

[17] L. Colletti, «Marxismo», en *L'Espresso*, 9 de octubre de 1977, p. 63.

[18] E. Garin, «Politica e cultura in Gramsci (il problema degli intellettuali)», en P. Rossi (ed.), *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma, Editori Riuniti – Istituto Gramsci, 1969-1970, 2 vols., I, p. 65.

[19] G. Vacca, «La "quistione politica degli intellettuali" e la teoria marxista dello Stato nel pensiero di Gramsci», en VVAA, *Politica e storia in Gramsci. Atti del Convegno Internazionale di studi gramsciani (Firenze, 9-11 dicembre 1977)*, a cargo de F. Ferri, 2 vols., Roma, Editori Riuniti, 1979, I, p. 439.

V. FILOSOFÍA DE LA PRAXIS Y LUCHA CONTRA EL DETERMINISMO

> La filosofía debe resolver los problemas que el proceso histórico en su desarrollo presenta de vez en vez.
>
> A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*

«La filosofía de la praxis» es la categoría conceptual a través de la cual Gramsci expresa en los *Cuadernos* su interpretación del marxismo[1]. Es una aportación muy original tanto en el plano teórico, como en lo que concierne a la elaboración marxista y a la filosofía *tout court.* Por un lado, en efecto, la filosofía de la praxis destaca y profundiza un aspecto específico de la reflexión del joven Marx –la categoría de praxis, central en las 11 *Tesis sobre Feuerbach,* compuestas en 1845–, elevándolo a la categoría de fundamento de una nueva visión del mundo y del marxismo. Por otro, como explicaremos a continuación, se plantea como un episodio decisivo de la «izquierda actualista»[2], una interpretación en clave revolucionaria de la filosofía del «acto puro» de Gentile.

A la luz de lo que hemos afirmado, sería un error creer que Gramsci en los *Cuadernos,* utiliza el término «filosofía de la praxis» como una mera perífrasis para evitar la expresión «marxismo» y, por lo tanto, con el fin de eludir la censura de la cárcel, de acuerdo con lo que se ha llamado su «lenguaje esópico y hábilmente abstracto»[3]. Es cierto, por supuesto, que Gramsci recurre a menudo a una especie de código secreto para evitar la censura (Ilic o Vilici para no decir Lenin, Bessarione aludiendo a Stalin, Leone Davidovicj o Bronstein para evitar pronunciar el nombre de Trotski, etc.). Pero si esto también se aplicara a la filosofía de la praxis, no se explicaría por qué, en muchos pasajes de los *Cuadernos*, aparecen directamente tanto el nombre de Marx, como la expresión «marxismo»[4].

Por esta razón, es lícito asumir que Gramsci califica de «filosofía de la praxis» a su propia y específica concepción con el fin de enfatizar su carácter original y su rasgo peculiar: la praxis como fundamento del ser y de una nueva forma de pensar y practicar la filosofía concebida como teoría historicista de la inmanencia[5], para la cual la misma naturaleza humana se

resuelve en el devenir histórico (C, 7 [VII], § 35, p. 885). Por otra parte, desde el comienzo del texto escrito en la cárcel (bajo el título *Teoría de la historia y de la historiografía*, en el primero de los *Cuadernos*), el autor muestra cómo el propósito de la escritura es, en primer lugar, un replanteamiento crítico del materialismo histórico en términos antifatalistas, un historicismo inmanentista según el cual no hay nada más que la praxis humana y sus objetivaciones temporales.

Más que teorizar abiertamente la esencia de la filosofía de la praxis, los *Cuadernos* derivan los rasgos específicos de la discusión crítica –llevada a cabo con el «máximo escrúpulo de exactitud, de honradez científica» (C, 4 [XIII], § 1, p. 419)– del pensamiento de Marx, cuya peculiaridad para Gramsci reside en la noción de praxis transformadora proyectada en el terreno histórico-inmanente. Por esta razón, el núcleo de la filosofía de la praxis gramsciana solo se puede entender analizando el modo particular en que los *Cuadernos* llevan a cabo la discusión crítica del pensamiento de Marx.

En términos generales, la obra carcelaria retoma, profundiza y desarrolla la línea interpretativa marcada a partir de la época de *L' Ordine Nuovo*, en la que el corazón del marxismo –la «revolución contra *el capital*»– está en la lucha apasionada, en contraste con las visiones deterministas, para racionalizar el mundo actuando en la coyuntura histórica concreta[6]. Por consiguiente, ya en el artículo «Nuestro Marx», que apareció en *Il Grido del Popolo* el 4 de mayo de 1918 con motivo del centenario del nacimiento del pensador de Tréveris, Gramsci rinde homenaje a Marx por su rol de idealista de la praxis y de la voluntad. Para Marx «la historia como acaecimiento es pura actividad práctica» y «sus libros han transformado el mundo así como han transformado el pensamiento» haciendo de él «el estimulador de las perezas mentales» y «el que despierta las buenas energías dormidas que hay que despertar para la buena batalla»[7].

Los *Cuadernos* retoman en clave de filosofía de la praxis esta línea hermenéutica. De acuerdo con lo que se ha señalado como una de las características más destacadas del «marxismo occidental»[8], Gramsci estudia y emplea a Marx para validar y legitimar con su nombre la elaboración de una nueva visión filosófica, que saque al marxismo del callejón sin salida del economicismo, y para desarrollar una nueva visión del mundo que sepa transformar la esencia del idealismo (el ser humano

como resultado de una perspectiva subjetiva) en el fundamento de una visión revolucionaria y práctico-transformadora de la realidad.

Al aventurarse en la búsqueda del «verdadero» Marx, antes de que su cuerpo se confundiera con el del marxismo determinista, Gramsci descubre en el filósofo de Tréveris la especificidad de un pensamiento que aspira a revolucionar la realidad existente y a traducirse en efectividad[9], y destaca tres adquisiciones teóricas que constituyen los cimientos de la interpretación del pensamiento marxiano codificado en los *Cuadernos*[10]. En primer lugar, precisamente en virtud de que el objeto de su pensamiento consiste en la historia y la política, Marx no puede crear estructuralmente una visión sistemática (pese a que los marxismos lo hayan reducido de diversas maneras a mero dogma incuestionable y a sistema rígido). Su pensamiento no es, *ipso facto*, coherentizable, impone a sus intérpretes el duro camino de la búsqueda del «ritmo del pensamiento en desarrollo» que descifra la realidad que se viene haciendo[11] con la praxis y en la historicidad.

Por esta razón, la teoría de Marx no se deja encerrar en fórmulas: es «un pensador que carece de espíritu de sistema», «una personalidad en la cual la actividad teórica y la práctica están indisolublemente entrelazadas», «una inteligencia en creación continua y en movimiento perpetuo» (C, 4 [XIII], § 1, p. 419). El «hilo rojo» del pensamiento marxiano se puede descifrar solo si se comprende el sentido de la imposibilidad de un sistema marxiano, el «carácter eminentemente práctico-crítico de Marx» (C, 1 [XVI], § 152, p. 134).

En segundo lugar, los *Cuadernos* insisten –directa o indirectamente– en la necesidad de restar a Marx de la tutela de Engels (de acuerdo con un tema central ya en la obra de Mondolfo de 1912, *El materialismo histórico de Federico Engels*)[12], y, con él, del marxismo siguiente: «No hay que subestimar la aportación de Engels, pero tampoco hay que identificar a Engels con Marx, ni hay que pensar que todo lo que el primero atribuye al segundo sea absolutamente auténtico y sin infiltraciones» (C, 4 [XIII], § 1, p. 420). El objetivo que se proponen los *Cuadernos* consiste precisamente en volver a partir del «verdadero» Marx y de su concepción de la praxis: y, por tanto, depurar al pensador de Tréveris de las incrustaciones mecanicistas del marxismo de la Segunda Internacional que, convertido él mismo en el «opio del pueblo», se había venido constituyendo a partir del

engelsiano *Antidühring* en la forma inaceptable de una visión capaz de «satisfacer la necesidad escolástica de completitud» (C, 15 [II], § 31, p. 1786).

En tercer lugar, el pensamiento de Marx no se configura como un éxodo de la filosofía, tal como ha sido presentado demasiado a menudo, sino más bien como un nuevo comienzo de la filosofía. El pensador de Tréveris «abre un camino completamente nuevo, es decir renueva de arriba abajo la manera de concebir la filosofía» (C, 4 [XIII], § 11, p. 433). Estableciendo una relación dialéctica entre el idealismo y la concreción histórica, su reflexión se caracteriza –según señaló correctamente Antonio Labriola en su *Hablando de socialismo y de filosofía* (1897)– por su estatuto autosuficiente: «La filosofía de la praxis "se basta a sí misma", contiene en sí todos los elementos fundamentales para construir una total e integral concepción del mundo, una filosofía total» (C, 11 [XVIII], § 27, p. 1434). Esta es, de hecho, la filosofía de la praxis, que debe distinguirse del marxismo propiamente dicho, en cuanto que es una desviación mecanicista.

La filosofía de la praxis, en sus líneas fundamentales, halla en Marx a su teórico y en Lenin a su realizador (al ser este último «el más grande teórico moderno de la filosofía de la praxis, en el terreno de la lucha y de la organización política» [C, 10 (XXXIII) parte I, § 1, p. 1235]), tal como Gramsci ya había esbozado en el texto de 1917 sobre la revolución contra *El capital*. En cuanto al papel desempeñado por Lenin en los *Cuadernos*, especialmente en lo que respecta a la cuestión de la hegemonía, se ha escrito mucho. Es probable que Gramsci haya profundizado este tema especialmente durante su estancia en Moscú, desde junio de 1922 hasta noviembre de 1923; periodo que, hasta la fecha, sigue siendo desconocido[13]. Ciertamente la política gramsciana permanece firmemente bajo la bandera del leninismo (las *Tesis de Lyon* se abren con el imperativo de convertir en partidos bolcheviques a los partidos comunistas), aunque sea de un leninismo injertado en el subjetivismo idealista, de acuerdo con un tema ampliamente explorado por estudiosos como Michele Martelli[14], Raul Mordenti[15] y Alberto Asor Rosa[16].

Son, sobre todo, dos los textos de Marx analizados en los *Cuadernos* y usados como base de la nueva filosofía de la praxis: las *Tesis sobre Feuerbach* (que Gramsci traduce en el séptimo de los *Cuadernos*) y el «Prólogo» a la *Crítica de la economía política* (1859). Se trata, además, de

dos escritos un tanto heterogéneos, que contemplan visiones del mundo difícilmente compatibles[17]. Si las *Tesis* insisten en la libre praxis como fundamento del ente concebido como resultado histórico nunca definitivo de la acción humana, el «Prólogo», por su parte, destaca la relación entre estructuras y superestructuras –«núcleo central del materialismo histórico» (C, 4 [XIII], § 38, p. 455 A)– y, por tanto, plantea una serie de problemas que, al menos en apariencia, están fuera del horizonte de la filosofía de la praxis del texto de 1845.

¿Cómo combinar esas dos visiones? La solución que propone Gramsci para resolver esta aporía también nos permite aclarar, en su estructura principal, su proyecto de redefinir al marxismo como filosofía de la praxis: los principios del pensamiento marxista «deben ser desarrollados críticamente en toda su importancia y depurados de todo residuo de mecanicismo y fatalismo» (C, 15 [II], § 17, p. 1774 B). Es una declaración sintomática de la que es posible inferir su deseo de reconstruir el pensamiento de Marx tomando, como fundamento, la praxis, tema central de las *Tesis sobre Feuerbach* y, de esta manera, desvinculando la doctrina marxista de sus residuos mecanicistas.

El fulcro de la filosofía de la praxis gramsciana –a cuya luz pueden interpretarse las demás «cuestiones» de los *Cuadernos*– consistirá, pues, en la libre praxis que opera en la concreción histórica para transformar estructuralmente el mundo: «Solo en este terreno puede eliminarse todo mecanicismo y todo rasgo de “milagro” supersticioso» (C, 7 [VII], § 20, p. 869 A). La filosofía de la praxis, tema central de los *Cuadernos*, se puede entender como una reinterpretación del «Prólogo» a la *Crítica de la economía política* sobre la base de las once *Tesis*. Este concibe el enlace entre estructura y superestructura como resultado de la praxis que se determina libremente en formas históricas nunca definitivas y que siempre dependen de la acción concreta de los individuos en la sociedad.

Compaginando en una inédita visión del mundo su lucha juvenil contra la indiferencia con la lección de un Marx leído –por mediación del actualismo de Gentile– como filósofo de la praxis, la filosofía de la praxis gramsciana descarta el economicismo determinista y toma como punto de partida la tesis según la cual no es la dialéctica interna de la estructura lo que produce de manera mecanicista crisis y transiciones. La causa es, por el contrario, el conflicto político que, aunque surja del terreno de la estructura económica,

lo influye pero no lo determina de manera rígida. La estructura socioeconómica influye, pero no determina rígidamente la libre praxis histórica: por lo tanto, el «Prólogo» a la *Crítica de la economía política* es reinterpretado mediante las categorías de las once *Tesis.*

De ahí, como veremos más adelante, la centralidad de la política y, con ella, la necesidad –fundamental para la filosofía de la praxis– de crear una imaginación colectiva que, traduciéndose en hegemonía, sepa compaginar las experiencias del sufrimiento y de la explotación, asumiendo el deseo de acabar con ellas y la emancipación universal como *telos* del pensamiento y de la acción[18]. De la nueva lectura de Marx en clave actualista como filósofo de la praxis, Gramsci deduce dos consecuencias decisivas que pueden resumirse de la manera siguiente: *a)* con Marx la filosofía no muere, al contrario, comienza un nuevo curso[19]; *b)* la filosofía de la praxis, inaugurada por Marx y ahora desarrollada en los *Cuadernos,* se basa en la identidad en acto de filosofía y política.

Comencemos por el primer punto. La decimoprimera de las *Tesis sobre Feuerbach* «no puede interpretarse como un repudio de toda clase de filosofía, sino solo como hastío de los filósofos y de su psitacismo, y como la afirmación enérgica de una unidad entre la teoría y la práctica» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 31, p. 1270). En otras palabras, la decimoprimera de las *Tesis* rechaza la filosofía contemplativa y codifica la necesidad de una filosofía práctico-transformadora, capaz de cambiar el mundo y que, por consiguiente, sepa demostrar *in der Praxis,* «en la práctica» (segunda de las *Tesis*), la verdad y la realidad del pensamiento, uniendo firmemente los dos momentos: la «crítica teorética» y la «subversión práctica» (cuarta de las *Tesis*).

En este sentido, si queremos hablar de «muerte» e «inversión» de la filosofía (C, 1 [XVI], § 132, p. 119), podemos hacerlo solo con la condición de referirnos únicamente a la filosofía en su forma tradicional contemplativa y apraxista. Es por esta razón, por otra parte, que los *Cuadernos* descartan categóricamente la tesis según la cual el marxismo sería una visión sociológica o económica: al igual que el economicismo, de hecho, la sociología –que es «la filosofía de los no filósofos» (C, 4 [XIII], § 13, p. 434)– tiene por objeto establecer reglas fijas de la evolución de la sociedad, «para “prever” el futuro con la misma certeza con que se prevé

que si siembras una bellota, puedes estar seguro de que no nacerá más que un brote de encina» (C, 11 [XVIII], § 26, p. 1432).

Valorando el núcleo filosófico del pensamiento marxista como filosofía de la praxis y, por tanto, como ontología de la libertad histórica, Gramsci se refiere explícitamente a Labriola[20] (*Hablando de socialismo y de filosofía* [1897]) y, como veremos, implícitamente a Gentile (*La filosofía de Marx* [1899]). Ambos, aunque desde perspectivas diferentes, habían identificado el carácter auténticamente filosófico de Marx («idealista nato»[21], según la fórmula de Gentile) y, además, la filosofía de la praxis como clave de su sistema no coherentizado («la médula del materialismo histórico»[22], según la expresión de Labriola).

Labriola, en particular, –en cuya elaboración todavía quedan residuos fatalistas que deben ser expurgados–[23] difiere de todos los demás marxistas «por su afirmación de que el marxismo es una filosofía independiente y original. Es en esta dirección en la que hay que trabajar, continuando y desarrollando la posición de Labriola» (C, 4 [XIII], § 3, p. 422); posición que, por otra parte, Gramsci fue asimilando ya desde los tiempos del *Grido del Popolo*, donde publicó el tercer párrafo del ensayo *Del materialismo histórico*, reflexionando sobre el tema engelsiano de la determinación «como último recurso»[24].

Por eso, para Gramsci, es necesario «revalorizar el planteamiento filosófico tal como lo intentó Antonio Labriola» (C, 3 [XX], § 31, p. 309), interpretándolo en una dirección más marcadamente antideterminista. En esta valoración del *côté* filosófico de Marx, también hay una evidente posición por parte de Gramsci contra Croce, que había visto en el perfil teórico marxiano la liquidación de toda filosofía y las apariencias de un mero canon de la interpretación histórica[25].

En cambio, por lo que concierne al segundo de los puntos anunciados antes (la identidad en acto de filosofía y política como corazón de la filosofía de la praxis), este no es más que una consecuencia coherente del supuesto anterior. Si la filosofía de la praxis se plantea como el desarrollo de la visión praxista que impregna las once *Tesis* –a cuya luz interpretar el «Prólogo» a la *Crítica de la economía política*– y cuyo objetivo es simplemente disolver la ambigüedad en la que se apoya el pensamiento de Marx (suspendido entre hegelianismo y economicismo, entre las *Tesis sobre Feuerbach* y *El capital*, la libre praxis transformadora y las leyes objetivas

de la historia), interpretándolo como un historicismo absoluto, según el cual el ente es praxis cristalizada, siempre sujeto a cambios, de ello se deduce que la filosofía de la praxis coincide, por su naturaleza, con la política[26].

¿Qué más muestran las once *Tesis* sino que la verdad del pensamiento radica en la praxis y, por lo tanto, en el resultado práctico-transformador a través del cual se racionalizan concretamente las estructuras de lo existente? En particular, la decimoprimera de las *Tesis* establece el principio por el cual «la filosofía debe convertirse en "política", "práctica", para seguir siendo filosofía: la "fuente" para la unidad de teoría y práctica» (C, 8 [XXVIII], § 208, p. 1066). La realidad no es el producto de leyes económicas ni de determinaciones independientes de nosotros: es el resultado inagotable de nuestras acciones históricamente determinadas, con la consecuencia de que la política, es decir, el actuar organizado en la sociedad, es la única solución a las contradicciones que impregnan lo real. A partir de la suposición de que el materialismo histórico es una filosofía original sigue, pues, el corolario según el cual su rasgo más específico, en cuanto filosofía de la praxis, es la circularidad que este establece con la política como lugar del actuar concertado.

Si, siguiendo los pasos de Marx, hemos comprendido el carácter ideológico de la filosofía, *id est* su vocación apologética ante las estructuras socioeconómicas, esto no significa que la filosofía deba ser descartada. Al contrario, significa comprender la relación que une toda forma simbólica con la realidad social, con la concreción histórica que se viene haciendo, y, por tanto, reconocer la politización ineludible de toda filosofía, su formar parte de la filosofía como elemento constante del mundo histórico[27].

Esto quiere decir, por supuesto, ajustarse a la filosofía de la praxis –que «no se confunde y no se reduce a ninguna otra filosofía» (C, 11 [XVIII], § 27, p. 1436)– como conocimiento crítico-práctico que es consciente de la esencia de la realidad como devenir y contradicción, como actividad práctica que piensa su tiempo histórico y, a la vez, actúa para cambiar sus estructuras: con un ritmo según el cual el pensamiento y la acción se entrelazan perfectamente en el ámbito práctico-inmanente de la concreción histórica. La lengua misma –siguiendo un tema metabolizado por Gramsci también gracias a las lecciones turinesas de Matteo Bartoli– es interpretada en los *Cuadernos* como un producto social, una forma concreta, real e históricamente cambiante[28]. A la luz de esta innovación introducida por

el pensamiento marxiano –la filosofía de la praxis a modo de pensamiento de la inmanencia historicista despojada de todo legado metafísico-trascendente– Gramsci puede apuntar lo siguiente: «La parte esencial del marxismo está en la superación de las viejas filosofías y también en el modo de concebir la filosofía» (C, 4 [XIII], § 11, p. 433).

Marx ha inaugurado, pues, una nueva manera de filosofar que, al desarrollar el principio de la inmanencia absoluta en el terreno de la historicidad, puede hoy, con la filosofía de la praxis, adquirir la condición de «una visión totalizadora del mundo, una filosofía total» para «animar una integral organización práctica de la sociedad» (C, 4 [XIII], § 14, p. 435). De este enfoque se desprende claramente que el binomio de filosofía y política constituye el verdadero núcleo de la filosofía de la praxis[29] como «unidad de teoría y práctica, de filosofía y política»(C, 10 [XXXIII] parte I, § 11, p. 1233). Se trata de una visión del mundo que «es una filosofía que es también una política y una política que es también una filosofía» (C, 16 [XXII], § 9, p. 1860), de acuerdo con una circularidad virtuosa según la cual una dimensión no existe sin la otra. He aquí, pues, de acuerdo con la filosofía de la praxis, que «no se puede separar la filosofía de la política, y hasta que se puede demostrar que la elección y la crítica de una concepción del mundo constituyen por sí mismas un acto político» (C, 11 [XVIII], § 12, p. 1379), en el que se condensa su actitud práctico-crítica o su elección apologética y fatalista.

La relación dinámica entre filosofía y política –el gran tema de los *Cuadernos*– es la culminación de una visión madura cuyas bases fueron sentadas durante su permanencia en Turín; sin embargo, en esa época, Gramsci –demasiado espontaneísta e influido por Croce[30] («en aquel tiempo el concepto de unidad de teoría y práctica, de filosofía y política, no me resultaba claro y yo era por tendencia bastante crociano» [C, 10 (XXXIII) parte I, § 11, p. 1233])–, todavía no había conseguido elaborar la filosofía de la praxis y las lecciones de las *Tesis* y de Lenin.

La decimoprimera de las *Tesis* le impone a la filosofía que se haga política, la obligación de operar una «reducción a “política” de todas las filosofías especulativas» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 6, p. 1245). Una vez que se haya reconocido el carácter central de la praxis como fundamento del ente (concebido como el resultado de la acción históricamente determinado), hay que actuar prácticamente para transformar la realidad,

superando las contradicciones que la alimentan y adaptando el sujeto al objeto. Se constituye, de esta manera, un círculo –fundado en las *Tesis* marxianas– entre filosofía y política, en este sentido «el filósofo real es y no puede ser sino el político» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 54, p. 1345), el que opera en la situación histórica concreta.

El objeto deja de ser considerado como una presencia a la que adaptarse de forma fatalista e indiferente, o incluso como el producto mecánico de leyes autónomas de la economía, y se convierte en el resultado práctico de la acción subjetiva. El objeto se corresponde con el mundo histórico en el que el sujeto se objetiva y que, aunque influya en la formación del sujeto, es susceptible de transformación práctica. La filosofía de esta manera traspasa a la política, a una teoría que, para ser verdadera, debe ser eficaz (con la segunda de las *Tesis*, el hombre tiene que demostrar *in der Praxis* la verdad de su pensamiento) y, por lo tanto, actuar realmente como ideología que obra prácticamente en un movimiento social, «la filosofía debe llegar a ser política para realizarse; para continuar siendo filosofía, […] la "tranquila teoría" debe convertirse en "realidad efectiva"» (C, 11 [XVIII], § 49, p. 1472).

En consonancia con el inmanentismo historicista coesencial a la filosofía de la praxis, todo se convierte en historia y praxis, siendo el ser pensado el resultado temporalmente determinado por la acción humana. Ello implica, en palabras de Gramsci, una «mundanización», una «terrenalidad absoluta del pensamiento» (así los *Cuadernos* traducen, en 1930, la *Diesseitigkeit seines Denkens* de la segunda de las *Tesis*), como un «humanismo absoluto de la historia» (C, 11 [XVIII], § 27, p. 1437).

La que inaugura Gramsci es, pues, una filosofía que se encarga de lo concreto y de las contradicciones reales, que asume como rasgo específico del pensamiento no ya el mero reflejo inerte de la realidad (de acuerdo con el *modus operandi* de los materialismos vulgares), sino su transformación crítico-práctica. La verdad no es el fiel reflejo inerte de la realidad entendida como dadidad abstracta, sino su transformación mediada por la acción y la política, para que el ser consiga su racionalización mediante la praxis.

Esta filosofía, por una parte, coincide con la política, es decir con la pasión concreta de racionalización práctica de lo existente como su propio momento de veracidad; por otra, implica la consideración de la historicidad

de cada pensamiento y determinación, concebidos como momentos de objetivación práctica en la historia. Por eso mismo, nos permite comprender por un lado, la relación dinámica entre la dimensión simbólica y la superestructural y, por otro, la concreta estructura históricamente condicionada («historia y filosofía son inseparables en este sentido, forman un "bloque"» [C, 10 (XXXIII) parte II, § 17, p. 1255]). Filosofía significa, pues, enfrentar y solucionar prácticamente los problemas que el curso de la historia plantea en su incesante devenir.

Para Gramsci, el Marx de las *Tesis* no solo descubre la praxis, sino que redefine la verdad como *praktische Frage*, como una «cuestión práctica» y, por tanto, equipara la verdad a la capacidad de afirmar de manera mundano-práctica (*id est* política) la dignidad de una forma de habitar el mundo contraria a todas aquellas que han existido hasta ahora[31]. Por esta razón, al igual que para el Gentile de la *Filosofía de Marx*, también para los *Cuadernos* el pensador de Tréveris no coincide con el autor de *El capital*, sino con el de los escritos juveniles hegelianos (que Gentile, al igual que Gramsci, pudo leer solo parcialmente). Poner a Marx a la altura de los tiempos significa para Gramsci rehabilitar al luchador de *Vormärz* más que al científico del Museo Británico[32].

Para Gramsci, es precisamente el Marx expulsado de la Unión Soviética, no el científico, sino el hombre político y de acción, el que funda una nueva filosofía, incardinada en el principio de la unidad práctico-teorérita y configurada como solución concreta de los problemas planteados por el despliegue histórico en su devenir dinámico, «la gran conquista en la historia del pensamiento moderno, representada por la filosofía de la praxis, es precisamente la historicización concreta de la filosofía y su identificación con la historia» (C, 11 [XVIII], § 22, p. 1426). Y es exactamente en este sentido que Marx –a través de su asunción de lo real como objetivación histórica de la praxis– puede justamente considerarse «un historicista» (C, 4 [XIII], § 11, p. 433).

La lectura gramsciana de Marx está aquí confirmada, junto con el núcleo de la filosofía de la praxis, como pensamiento de la sujeto-objetividad: una lectura que, en virtud de su insistencia en la praxis, tiende a eliminar algunos elementos decisivos –incluso marcadamente más filosóficos– no solo del «segundo Marx» (por ejemplo, la cuestión del fetichismo de la mercancía), sino también del «primero». Por ejemplo, en los *Cuadernos* no

hay rastro de la categoría de «alienación», en la que había insistido tanto, en los últimos tiempos, el Lukács de *Historia y conciencia de clase* (que Gramsci discute sin haber leído y conoce «muy vagamente» [C, 4 (XIII), § 43, p. 469]).

Para aclarar estos complejos plexos teóricos puede ser útil remitirse de nuevo, aunque solo rápidamente, a la estructura de las *Tesis* marxianas. La primera tesis en particular es una crítica del materialismo de Feuerbach en el sentido de dogma que acepta el mundo como dadidad estática e inerte, y concibe el objeto como un *Objekt,* una realidad dada independiente del sujeto y que este capta de forma pasiva por medio de la intuición. Para Feuerbach el sujeto y el objeto son realidades independientes, colocadas en diferentes planos ontológicos y autónomos: aquí radica, para Marx, el «defecto principal de todo el materialismo», como se dice en el *incipit* de la primera de las *Tesis.*

En este sentido el defecto del materialismo dogmático –inclusive el de Feuerbach– es, para Marx, que «solo llega a concebir la *cosa (Gegenstand),* la realidad, lo sensible *bajo la forma del objeto (nur unter der Form des Objekts)* o de la contemplación, no como actividad humana sensorial, *actividad práctica (Praxis),* no subjetiva». El objeto es concebido por Feuerbach como un *objeto objetivamente dado,* de manera no subjetiva (*subjektiv nicht,* dice Marx) y, por tanto, no es el resultado histórico de una interacción sujeto-objetiva mediada por la praxis que actúa como punto de injerto de la subjetividad agente en la objetividad[33].

Desde el punto de vista expresado aquí por Marx (y completamente metabolizado en los *Cuadernos*), el objeto no debe ser concebido objetivamente, como *pictura in tabula,* sino subjetivamente, es decir, como objeto no objetivamente dado, como el resultado de la praxis históricamente determinada por el sujeto agente. El objeto no es un algo dado ahistóricamente, un mero hecho, una cosa que se percibe de forma pasiva, es algo puesto, el resultado de una actividad humana sensorial, la cristalización de una praxis que se ha objetivado históricamente y, por tanto, siempre puede someterse a transformación práctica.

Para la filosofía de la praxis esbozada en las *Tesis sobre Feuerbach,* sujeto y objeto no existen de forma autónoma, no son dos presencias independientes entre sí, se dan, más bien, siempre en una relación de mediación mutua. El objeto es el resultado del actuar del propio sujeto, la

objetivación siempre transformable de la actividad a través de la cual este se realiza a sí mismo. La filosofía de la praxis se basa en el descubrimiento de este nexo sujeto-objetivo, motivo por el cual, por un lado, el sujeto no existe como presencia autónoma alojada en los cielos de la contemplación, es más bien una fuerza práctica que actúa en la historia real, en el espacio temporal de sus propias objetivaciones; y, por otro, en contraste con Feuerbach (para Marx) y –como veremos– con Bujarin (para Gramsci), el objeto no existe como ente autónomo, como simple presencia «material» objetiva: al contrario, siempre se da en la forma de una relación con el sujeto que lo conoce, lo transforma y actúa sobre él. Por esta razón –dice Gramsci en un léxico que se remite directamente a Gentile–, la humanidad «sigue siendo aristotélica» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 40, p. 1296) y continúa el camino de la dualidad sujeto-objeto como presencias autónomas, pensando que la verdad es independiente de nosotros «y no una creación de nuestro pensamiento» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 40, p. 1296), «un "ver" más que un "hacer"» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 40, p. 1296).

Sujeto y objeto no como entes, como presencias, sino como polos indistinguibles de una relación dialéctica que siempre es, inevitablemente, de carácter práctico. En este sentido –continúa Marx en la primera de las *Tesis*– «el lado activo *(tätige Seite)* es desarrollado por el idealismo por contraste con el materialismo», ya que solo el idealismo se ha centrado en la relación de mediación recíproca, *in der Praxis*, entre sujeto y objeto.

A través de lo que para algunos ha sido una sobreestimación del lado pragmático del saber-poder y del mito del *homo faber* (también debido a la incapacidad de distinguir entre la praxis «auténtica» y emancipadora y la praxis alienada del tecnocapitalismo)[34], la tarea que Gramsci propone en los *Cuadernos* es la transformación de la filosofía de la praxis, y de su dispositivo de ideología desfatalizadora, en ideología de referencia del movimiento comunista, en «sentido común» a modo de brújula para el pensamiento y las acciones de las masas. Con el fin de subrayar la necesidad de pasar de la visión economicista y determinista del marxismo a la de la filosofía de la praxis, el intelectual sardo utiliza los términos –deducidos libremente de la *Historia del Barroco* de Croce– «Reforma» y «Renacimiento» (de acuerdo con el título de la sección de los *Cuadernos* que puso en marcha en junio-julio de 1930)[35].

Tal como la dialéctica que marcó el tránsito de la Reforma al Renacimiento fue la de abandonar la teoría fatalista de la gracia (vinculada al grado «máximo de fatalismo y de pasividad» [C, 7 (VII), § 43, p. 892]) y elaborar, a la vez, una visión centrada en la libre iniciativa práctica, así ahora es necesario facilitar el paso de la visión determinista inicial del marxismo a la «renacentista», basada en la libre praxis transformadora operante en la concreción histórica, «así, toda forma de determinismo, llagada a cierto punto, ha devenido espíritu de iniciativa y de extrema tensión de la voluntad colectiva» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 28, p. 1267).

Para que surja un Renacimiento marxista, es necesario, pues, superar esta visión determinista del marxismo que se plantea como «una desviación infantil de la filosofía de la praxis, determinada por la barroca convicción de que cuanto más se recurre a objetos "materiales", más ortodoxo se es» (C, 4 [XIII], § 12, pp. 433-434 A). De esta necesidad surge la polémica constante de los *Cuadernos* contra el cretinismo económico de Loria, el mecanicismo fatalista de Bujarin y la combinación mortal de «misticismo histórico» y «férreo determinismo economicista» (C, 7 [VII], § 10, p. 859) de «Rosa (Luxemburgo)».

En esta acusación mordaz del fatalismo determinista, que Gramsci critica porque –variando la famosa fórmula de Lenin– es la «enfermedad infantil del comunismo», desempeña un papel esencial la lectura del ensayo de Dmitri S. Mirski, *The Philosophical Discussion in the CPSU in 1930-1931*, que apareció en la edición de octubre de 1931 en la revista británica filocomunista *Labor Monthly.* En el ensayo –que Gramsci lee por habérselo sugerido Sraffa– el sardo halla pruebas de la decadencia del mecanicismo y del fatalismo[36]: «La decadencia del "fatalismo" y del "mecanicismo" indican un gran cambio histórico; de aquí la gran impresión que produce el estudio-resumen de Mirski» (C, 11 [XVIII], § 12, p. 1394). Y de nuevo, «puede verse en ese resumen sobre las discusiones filosóficas recientes, cómo se ha producido el paso de una concepción mecanicista y puramente exterior a una concepción activista y, por consiguiente, la controversia contra el mecanicismo» (C, 8 [XXVIII], § 205, p. 1064).

La fase «renacentista» del marxismo, sin embargo, apenas está en sus comienzos y la visión dominante continúa albergando en sí dosis masivas de determinismo fatalista que deben ser eliminadas. Por esta razón, siempre comentando a Mirski, Gramsci escribió: «Sin embargo, en el desarrollo más

reciente de la filosofía de la praxis, la profundización del concepto de unidad de la teoría y de la práctica solo se encuentra en una fase inicial: quedan todavía residuos de mecanicismo, puesto que se habla de la teoría como un "complemento", como un accesorio de la práctica» (C, 8 [XXVIII], § 169, p. 1042).

Por este camino llegamos, una vez más, a lo que hemos identificado como el núcleo vital de los *Cuadernos*, el enlace, el *trait d'union* de toda la reflexión gramsciana: el proyecto que apunta a «combatir el abstractismo mecanicista y el fatalismo determinista» (C, 14 [I], § 11, p. 1666) y su correlato esencial: la «pereza fatalista»; es decir, el modo en que los *Cuadernos* llaman la indiferencia criticada por el «joven Gramsci» en 1917. Como hemos dicho, para Gramsci el fatalismo todavía no se ha erradicado por completo, hasta tal punto que «el pensamiento que domina es el evolucionista vulgar, fatalista, positivista» (C, 9 [XIV], § 131, p. 1192).

Para Gramsci, el hecho de que el marxismo funde desde el principio su identidad en torno a un perfil determinista significa que la clase obrera puede ocultarse a sí misma su propio atraso e inmadurez, esconder la falta de fuerza política autónoma y de actividad espontánea. Con la complicidad de la visión mecanicista, la impotencia inicial de las clases subalternas se oculta atribuyendo la labor de realizar el comunismo a las leyes de la historia hipostasiada en sujeto autónomo: y así es como se explica en qué sentido «el elemento determinista, fatalista, mecanicista ha sido un "aroma" ideológico inmediato de la filosofía de la praxis, una forma de religión y de excitante (pero a la manera de los estupefacientes), necesaria e históricamente justificada por el carácter "subalterno" de determinados estratos sociales» (C, 11 [XVIII], § 12, pp. 1388-1389).

Superestructura necesaria en la fase de la Reforma que precede al Renacimiento, «el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente» (C, 8 [XXVIII], § 205, p. 1064 A), evitando que los ofendidos pierdan su fuerza y su esperanza ante los fracasos inmediatos de la lucha. El determinismo, en un principio, para los dominados es ideología inevitable y auténtica «religión de subalternos» (C, 11 [XVIII], § 12, p. 1389) que les permite albergar esperanza en un futuro redimido, pero después se convierte en un nuevo «opio del pueblo», cuando se consolida como una concepción del mundo estabilizada: brindándoles la ilusión definitiva de que existe un

proceso fatal que conduciría, de por sí, al colapso del capitalismo. Es un optimismo necio, una «manera de defender la pereza propia, la irresponsabilidad, la voluntad de no hacer nada» (C, 9 [XIV], § 130, p. 1191), encomendando a factores externos la acción transformadora e impidiendo que el subalterno llegue a ser «dirigente y responsable» (C, 11 [XVIII], § 12, pp. 1388-1389).

Al entusiasmo vulgar de los que, bajo el hechizo del determinismo, esperan pasivamente trascender el horizonte capitalista, creyendo que existen «para el desarrollo histórico leyes objetivas del mismo carácter de las leyes naturales, y, además, la persuasión de un finalismo teológico análogo al religioso» (C, 13 [XXX], § 23, p. 1612), hay que oponer y reafirmar, necesariamente, el vínculo entre la crítica glacial de la época de la acabada pecaminosidad («pesimismo de la inteligencia») y la praxis transformadora como solución a los dilemas que infectan lo existente («optimismo de la voluntad»). «El único optimismo justificable es el acompañado por una voluntad inteligente, una laboriosidad inteligente, una riqueza inventiva de iniciativas concretas que modifiquen la realidad existente» (C, 9 [XIV], § 130, pp. 1191-1192), incluso si esta parece intransformable.

Las relaciones de fuerza capitalistas pueden ser superadas solo actuando concretamente, con la lucha de clases orientada a romperlas: su superación depende de la lucha política, y no de leyes históricas o económicas. Por lo tanto, la «negación de la negación» codificada por Marx no puede ser entendida como el resultado inevitable de los procesos impersonales: consiste más bien en cobrar conciencia de las contradicciones reales de la praxis que, en la coyuntura histórica, actúa con el fin de racionalizar el mundo[37]. Las contradicciones socioeconómicas solo pueden superarse en el ámbito político.

De ahí, para Gramsci, la necesidad ineludible, una vez más, de una reforma intelectual y moral masiva, que supere el fatalismo, o sea, ese «revestimiento en los débiles de una voluntad activa y real» (C, 11 [XVIII], § 12, pp. 1388-1389), –facilitando el paso de la Reforma al Renacimiento– y genere una visión praxista transformando la filosofía de la praxis en sentido común y en ideología de lucha política[38]. Su objetivo principal es crear una imagen del mundo antifatalista y, al mismo tiempo, pasando de lo objetivo a lo subjetivo –propio de la filosofía de la praxis–, facilitar la

participación responsable de las masas en esa acción revolucionaria en la que «se "prevé" en la medida en que se obra, en que se aplica un esfuerzo voluntario y, por tanto, se contribuye concretamente a crear el resultado "previsto". La previsión, se revela, pues, no como un acto científico de conocimiento, sino como la expresión abstracta del esfuerzo que se hace, el modo práctico de crear una voluntad colectiva»[39] (C, 11 [XVIII], § 15, pp. 1404-1405). La previsión, por consiguiente, no como anticipación abstracta del futuro necesitado, sino como orientación teleológica de la praxis política.

De esta manera, se reafirma la identidad de filosofía y política en la que se condensa la esencia de la filosofía de la praxis, momento renacentista del marxismo. La afirmación según la cual todo es praxis implica el corolario según el cual «la vida entera es política» (C, 8 [XXVIII], § 61, p. 977). De este modo, se atribuye un fundamento teórico a lo que había sido, desde su debut, la tendencia general de la actividad de Gramsci, a partir de su obra periodística a la cabeza del movimiento comunista[40]: «Todo es político […] y la única "filosofía" es la historia en acto, es decir, la vida misma» (C, 7 [VII], § 35, p. 886) en su concreta practicidad histórica.

[1] F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere»*, *op. cit.*, pp. 33 y ss.

[2] A. Negri, *Giovanni Gentile*, Florencia, La Nuova Italia, 1975, 2 vols., 2, pp. 65 y ss.

[3] A. Natoli, *Antigone e il prigioniero*, *op. cit.*, p. 28.

[4] R. Mordenti, *«"Quaderni del carcere" de A. Gramsci»*, *op. cit.*, p. 47.

[5] Cfr. F. Frosini, «Immanenza e materialismo storico nei "Quaderni del carcere" di Gramsci», en *Quaderni materialisti* 5 (2006), pp. 149-160.

[6] «Aplicar la voluntad para la creación de un nuevo equilibrio de las fuerzas realmente existentes y operantes, fundándose sobre aquella que se considera progresista, y reforzándola para hacerla triunfar, es moverse siempre en el terreno de la realidad efectiva, pero para dominarla y superarla» (C, 8 [XXVIII], § 84, p. 990). Nos parece, por lo tanto, que debemos rechazar la tesis unilateral de Aurelio Lepre, según la cual «el voluntarismo del artículo «La revolución contra *El capital*» desaparece en los *Cuadernos*»: A. Lepre, *Gramsci secondo Gramsci*, *op. cit.*, p. 147.

[7] A. Gramsci, «Il nostro Marx», en *Il Grido del Popolo*, 4 de mayo de 1918; ahora en A. d'Orsi (ed.), *La nostra città futura: scritti torinesi (1911-1922)*, Roma, Carocci, 2004, p. 167.

[8] Cfr. P. Anderson, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, *op. cit.*, pp. 121 y ss.

[9] Cfr. F. Frosini, *Da Gramsci a Marx: ideologia, verità, politica*, Roma, Derive Approdi, 2009, p. 22.

[10] Cfr. *ibid.*, pp. 24-29.

[11] Véase F. Frosini, «Il "ritorno a Marx" nei "Quaderni del carcere"», en *Problemi. Periodico quadrimestrale di cultura* 111 (1998), pp. 106-129.

[12] Gramsci conocía el libro de Mondolfo sobre Engels, puesto que lo menciona explícitamente: «Por eso parece muy útil el volumen de Mondolfo, al menos por la orientación que señala» (C, 16 [XXII], § 2, p. 1844).

[13] Cfr. A. Lepre, *Gramsci secondo Gramsci*, *op. cit.*, p. 89.

[14] Cfr. M. Martelli, «Gramsci, Croce, Gentile e l'Ottobre bolscevico», en *Etica e storia. Croce e Gramsci a confronto*, Nápoles, La Città del sole, 2001, pp. 167-175.

[15] El pensamiento gramsciano sería un «original y determinante enlace entre leninismo e idealismo»: R. Mordenti, *«"Quaderni del carcere" de A. Gramsci»*, *op. cit.*, p. 45.

[16] «El marxismo de la tradición idealista italiana parece corresponder a esta necesidad. Es eminentemente antipositivista y, por lo tanto, puede ser utilizado contra el determinismo y el evolucionismo vulgar de la tradición reformista; pero, al mismo tiempo, no excluye el momento de la praxis y de la transformación, por esta razón se puede traducir fácilmente en términos de acción política obrera»: A. Asor Rosa, «La cultura», en R. Romano y C. Vivanti (eds.), *Storia d'Italia, IV/2, Dall'Unità a Oggi*, Turín, Einaudi, 1975, pp. 1445-1446.

[17] F. Fergnani, *Antonio Gramsci: la filosofia della prassi nei «Quaderni del carcere»*, A. Vigorelli y M. Zanantoni (eds.), Milán, Unicopli, 2011, p. 19.

[18] Cfr. F. Frosini, *Da Gramsci a Marx: ideologia, verità, politica*, *op. cit.*, p. 114.

[19] Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere»*, *op. cit.*, p. 18.

[20] Cfr. A. Lepre, *Gramsci secondo Gramsci*, *op. cit.*, pp. 33-34.

[21] G. Gentile, *La filosofia di Marx*, Florencia, Sansoni, 1974 (1899), p. 164.

[22] A. Labriola, «Discorrendo di socialismo e di filosofia», 1897, en *Scritti filosofici e politici*, a cargo de F. Sbarberi, Turín, Einaudi, 1973, pp. 702 y ss.

[23] «En el desarrollo más reciente del materialismo histórico, la profundización del concepto de *unidad* de la teoría y de la práctica solo se encuentra en una fase inicial; quedan todavía residuos de mecanicismo» (C, 8 [XXVIII], § 169, p. 1042).

[24] G. Liguori, voz «Ideologia», en F. Frosini y G. Liguori (eds.), *Le parole di Gramsci: per un lessico dei «Quaderni del carcere»*, *op. cit.*, p. 134.

[25] Véase D. Venturelli, «Labriola, Croce e Gentile interpreti di Marx», en *Giornale di Metafisica* 1 (1979), pp. 349-378 y 585-602.

[26] Cfr. F. Frosini, «Storicismo e storia nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci», en *Bollettino filosofico*, 2011-2012, pp. 351-367.

[27] Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere»*, *op. cit.*, pp. 33 y ss.

[28] Cfr. C. Orlandi, «La riflessione linguistica nei "Quaderni del carcere"», en *Lares*, enero-abril, 2008, pp. 55-87.

[29] Véase F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere»*, *op. cit.*, p. 18.

[30] Cfr. *ibid.*, p. 19.

[31] Cfr. F. Frosini, *Da Gramsci a Marx: ideologia, verità, politica*, *op. cit.*, p. 22.

[32] Cfr. *ibid.*, p. 32.

[33] Nos permitimos remitir a nuestro *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile*, Génova, Il Melangolo, 2013.

[34] Véase K. Kosík, «Gramsci e la filosofia della "praxis"», en P. Rossi (ed.), *Gramsci e la cultura contemporanea*, *op. cit.*, II, pp. 45-50.

[35] Cfr. M. Ciliberto, «Rinascimento e Riforma nei "Quaderni" di Gramsci», en M. Ciliberto y C. Vasoli (eds.), *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, vol. II, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. 759-788.

[36] Cfr. N. de Domenico, «Una fonte trascurata dei "Quaderni del carcere": il "Labour Monthly" del 1931», en *Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti*, Messina, 1991.

[37] Cfr. N. Badaloni, «Gramsci storicista di fronte al marxismo contemporaneo», en *Critica Marxista* 3 (1967), pp. 96-118 [ed. cast.: «Gramsci historicista frente al marxismo contemporáneo», en F. Fernández Buey (ed.), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1977].

[38] G. Cospito, voz «Struttura-Superstruttura», en F. Frosini y G. Liguori (eds.), *Le parole di Gramsci: per un lessico dei «Quaderni del carcere»*, *op. cit.*, pp. 227 y ss.

[39] Cfr. N. Badaloni, «Antonio Gramsci. La filosofia della prassi come previsione», en E. J. Hobsbawm (ed.), *Storia del marxismo*, vol. III/2, Turín, Einaudi, 1981, pp. 251-340.

[40] F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere»*, *op. cit.*, p. 150.

VI. EL *ANTI-CROCE* Y LA COMPARACIÓN CON HEGEL

> La filosofía de la práctica ha sido la traducción del hegelianismo a un lenguaje historicista.
>
> A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*

Tal como se ha demostrado, la filosofía de la praxis se plantea como un nuevo Renacimiento del marxismo. Celebra «un elogio fúnebre» de la visión tradicional determinista «reivindicando su utilidad durante un cierto periodo histórico, pero sosteniendo, precisamente por eso, la necesidad de enterrarla con todos los honores correspondientes» (C, 11 [XVIII], § 12, p. 1394). De sus cenizas surge una nueva visión del marxismo, que Gramsci llama «filosofía de la praxis»: centrada en el concepto de objetividad como cristalización de la actividad humana en la historia, esta desemboca en la práctica política organizada para transformar el mundo con miras a la plena realización, en sus estructuras, de la libertad y la razón.

Sin embargo –según un tema que, a veces, parece ser una autocrítica gramsciana de sus posiciones juveniles ordinovistas–, desechar el determinismo no significa adherirse a una forma de voluntarismo abstracto de tipo espontaneísta. Significa, por el contrario, proponer una forma inédita de voluntad históricamente determinada y una «fantasía concreta» que actúe libremente, pero siempre en estrecho contacto con la concreción histórica y los dilemas que esta plantea. De ahí, pues, la necesidad para los *Cuadernos* «de poner en la base de la filosofía la “voluntad” (en último análisis, la actividad práctica o política), pero una voluntad racional, no arbitraria, que se realiza en cuanto corresponde a necesidades objetivas históricas» (C, 11 [XVIII], § 12, p. 1485). La libre acción de las *Tesis sobre Feuerbach* se injerta, de esta manera, en lo concreto de la estructura socioeconómica del modo de producción, tema central del «Prólogo» a la *Crítica de la economía política.*

La voluntad históricamente determinada y la fantasía concreta constituyen el modo en que Gramsci hereda la filosofía de la praxis de Marx y, con ella, la dialéctica de Hegel como su fundamento[1]. En una carta del 30 de mayo de 1932, afirma que, gracias al idealismo de Hegel asimilado a través de

Marx, «la ley de causalidad de las ciencias naturales se depura de su mecanicismo y se identifica sintéticamente con el razonamiento dialéctico del hegelianismo» (CC, 581-582), es decir, con la dialéctica histórica que piensa la realidad como devenir marcado por las contradicciones y las superaciones prácticas de las mismas.

Gracias a la dialéctica de la concreción histórica, los *Cuadernos* pueden llevar a cabo una lucha, ya sea contra el mecanicismo fatalista, ya contra el voluntarismo espontaneísta abstracto. «Por un lado se tiene el exceso de "economicismo"; por el otro, el exceso de "ideologismo"; en un caso se sobrestiman las causas mecánicas, en el otro se exalta el elemento "voluntario" e individual» (C, 4 [XIII], § 38, p. 456). Por su parte, la filosofía de la praxis –originalísimo episodio del pensamiento hegeliano-marxista del siglo XX– mantiene un delicado equilibrio entre estos dos extremos, pensando y practicando la acción en su concreción históricamente determinada. El mundo objetivo existe como realización histórica de la praxis humana que se ha objetivado; pero este, a su vez, representa una restricción para la praxis, que es, *eo ipso*, una actividad históricamente determinada, condicionada por el mundo histórico objetivo en el que actúa.

No vamos a aventurarnos aquí en las profundidades del tema de la relación teórica entre Gramsci y Hegel (tema que requeriría un estudio aparte), ni en la influencia discutida y discutible que el pensador sardo también le atribuye a David Ricardo[2] («en cierto sentido me parece que se puede decir que la filosofía de la praxis es igual a Hegel más David Ricardo» [C, 10 (XXIII) parte II, § 9, p. 1247]). Nos limitaremos a señalar cómo, haciendo hincapié en el momento hegeliano de la filosofía de la praxis marxiana, nuestro autor ofrece de Marx una lectura principalmente idealista, a pesar de insistir varias veces en la irreductibilidad del filósofo de Tréveris –admirable síntesis de materialismo y espiritualismo– al código del idealismo.

Se pregunta Gramsci: «¿Por qué ha tenido el marxismo ese destino de servir como elemento de combinación con sus elementos principales, ya en combinación con el idealismo, ya con el materialismo vulgar?» (C, 4 [XIII], § 3, p. 422). Esto, para el autor de los *Cuadernos*, pudo ocurrir porque el perfil teórico de Marx está más allá de ambos y, a la vez, metaboliza de forma novedosa su enseñanza, creando una filosofía de la acción proyectada

en la concreción histórica de las relaciones sociales y políticas. De este modo, Marx fue capaz de remediar una doble escisión: la primera, que atraviesa diagonalmente toda la modernidad, entre materialismo y espiritualismo; la segunda, entre alta y baja cultura, es decir, entre los intelectuales y el pueblo, que el pensador de Tréveris fue capaz de hacer converger en el proceso emancipador de cambio de la realidad existente, de acuerdo con un tema que los *Cuadernos* retoman de manera original con la «cuestión» de los intelectuales.

Desde este punto de vista, para Gramsci, Marx –que «conocía a las masas por sus actividades periodísticas y de agitador» (C, 1 [XVI], § 47, p. 57)– no hizo más que darle veracidad a Hegel, cumpliendo con coherencia la línea de desarrollo ya iniciada por el idealista alemán. La grandeza de Hegel consiste en haber sido el primero en descifrar la esencia de la realidad como *Wirklichkeit*, como devenir procesual concreto, marcado por praxis y contradicciones, y, además, en haber elevado, mediante la dialéctica, la contradicción a fundamento de la realidad y del conocimiento[3]. Mucho antes que Marx (quien, también en esto, es su fiel seguidor), el idealista alemán ha enlazado en su sistema el materialismo con el espiritualismo, pensando la realidad como praxis e historia, como contradicción y superación de la misma: «Hegel, a caballo entre la Revolución francesa y la Restauración, ha dialectizado los dos momentos de la vida del pensamiento: el materialismo y el espiritualismo» (C, 4 [XIII], § 3, p. 424), dando vida a una síntesis superior.

Hegel ocupa «un lugar aparte» en la historia de la filosofía. De hecho, con su sistema aparece, por primera vez, de manera uniforme y transparente, aquella «conciencia de las contradicciones» (C, 4 [XIII], § 45, p. 471) que es lo que hace de la sociedad moderna una sociedad fragmentada; así pues la filosofía de Marx no es más que «una reforma y un desarrollo del hegelianismo». Esta resulta ser una síntesis de materialismo e idealismo y, al mismo tiempo, una denuncia de las contradicciones elevada a «principio político y de acción» (C, 4 [XIII], § 45, p. 471).

Si, después de Hegel, la unidad dialéctica de materialismo y espiritualismo se ha ido perdiendo y se han recuperado el viejo materialismo sin actividad práctica *à la* Feuerbach y el espiritualismo carente de sensibilidad histórica, con la «Derecha hegeliana», solamente Marx –síntesis ideal de la Revolución francesa y de la filosofía clásica

alemana– ha sido capaz de preservar y realizar la unidad hegeliana como filosofía praxista de la inmanencia. Como ocurrió después de Hegel, incluso ahora, después de Marx, sus sucesores han acentuado unilateralmente algunas veces el elemento espiritualista (Croce), otras el elemento materialista (Bujarin, Luxemburgo, etc.), dando lugar a esas visiones deterministas del marxismo que ya se han mencionado. Los *Cuadernos,* por su parte, están diseñados para restablecer el equilibrio originario, colocándose con respecto a Marx como este había hecho con Hegel.

Para Gramsci, si el espiritualismo y el materialismo se consideran de un modo abstracto, estos se configuran como posiciones metafísicas que, aunque de forma opuesta, absolutizan el objeto (concebido algunas veces como espíritu y otras como materialidad), olvidando la actividad que establece una relación dinámica entre sujeto y objeto. Al igual que el espiritualismo hipostatiza la calidad, convirtiéndola en un ente aparte (el Espíritu), así el materialismo absolutiza la materia y, con ella, la cantidad. La filosofía de la praxis, por su parte, en la estela de Hegel y Marx, une las dos tendencias asumiendo la realidad como acción en acto, como desarrollo histórico-práctico y, por consiguiente, como devenir nunca definitivo de la acción subjetiva que se determina históricamente.

Hay, pues, en la filosofía de la praxis, mediante su referencia a Hegel y a Marx, una firme voluntad de oponerse no solo a los materialismos vulgares ya mencionados (cuyo ejemplo más evidente es el marxismo determinista), sino también, paralelamente, a las formas de espiritualismo carentes de concreción histórica. El *Anti-Croce*, que evoca el engelsiano *Anti-Dühring* (1878) y ocupa gran parte de los *Cuadernos,* con su crítica croceana de la «dialéctica de los distintos», se inscribe en este horizonte de sentido[4].

En su conjunto, el *Anti-Croce* es, por un lado, una crítica de la tendencia espiritualista –contraria y, a la vez, secretamente complementaria a la del determinismo marxista– a disolver el elemento de la concreción social y, por otro, en continuidad con los temas esbozados en *Algunos temas de la cuestión meridional*, un intento de construir, con la filosofía de la praxis, una hegemonía alternativa a la filosofía especulativa croceana[5]. Criticar a Croce significa, pues, oponerse a la hegemonía dominante en Italia, pero también volver a Hegel y a Marx, a su síntesis de espiritualismo y materialismo antes de que las dos partes se desarrollaran de manera

unilateral en el idealismo de Croce (espiritualismo) y en el marxismo mecanicista (materialismo).

En su ensayo de 1926, como se ha mencionado, Gramsci vio en el pensamiento de Croce y Giustino Fortunato («los reaccionarios más activos de la península»[6]) la hegemonía cultural como enlace entre los agricultores del sur y los grandes terratenientes, y, por tanto, la base del consenso para el acuerdo económico y social, en función conservadora, entre los industriales y la clase agrícola. En este sentido, el vínculo que Croce mantiene con los «senadores Agnelli y Benni» es mucho más fuerte que el que le une a Aristóteles y a Platón (C, 12 [XXIX], § 1, p. 1515).

Retomando y desarrollando el análisis del texto sobre la «cuestión meridional», los *Cuadernos* se enfrentan con el papel hegemónico que desempeña Croce, pero también con los temas de la unión entre proletariado y campesinado y la brecha entre norte y sur[7]. Mediante el ejercicio de una hegemonía cultural sin igual («la función de Croce, en definitiva, es similar a la del papa» [C, 7 (VII), § 17, p. 867]), Croce metaboliza las enseñanzas de Hegel y Marx, pero después las interpreta según criterios puramente especulativos, restableciendo el equilibrio hegeliano-marxista entre materialidad y espiritualidad exclusivamente hacia la segunda. En este sentido, Croce «permanece todavía en la fase teológico-especulativa» (C, 10 [XXXIII] parte I, § 8, p. 1226), domesticando a Hegel y a Marx y haciéndoles compatibles con la hegemonía del cosmos capitalista.

La filosofía croceana tiene grandes méritos (adhesión a la historicidad y a la vida, lucha por la inmanencia, etc.) que remiten a la filosofía de la praxis en la que Croce se inspiró originariamente, «lo “sano” y progresista en el pensamiento de Croce no es otra cosa que filosofía de la praxis presentada en lenguaje especulativo» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 29, p. 1268). Así escribe de nuevo en abril de 1932: «Croce ha vuelto a traducir a lenguaje especulativo las conquistas progresivas de la filosofía de la práctica, y lo mejor de su pensamiento se encuentra en esta retraducción» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 31, p. 1271).

Como se ha sugerido[8], las secciones del *Anti-Croce* deben leerse junto con las cuatro cartas sobre temas similares que Gramsci escribió el 18 y el 25 de abril de 1932, y luego el 2 y el 9 de mayo del mismo año. Al corresponderse con los temas de la obra carcelaria (C, 8 [XXVIII], §§ 225,

227, 233 y 237), las epístolas –en especial la del 2 de mayo– se dedican a la revisión croceana de Marx, a su reducción de la concepción materialista de la historia a canon metodológico para el estudio histórico y, en segundo lugar, a la negación de su consistencia filosófica.

Si, por una parte, Marx «ha pasado por la filosofía idealista» (C, 4 [XIII], § 3, p. 421) hegeliana, por otra, condiciona la formación del código idealista italiano de Croce (y de Gentile)[9]: «¿Y no ha sido precisamente el marxismo el que hizo desviarse a Croce y Gentile, puesto que ambos comenzaron por el estudio de Marx?» (C, 4 [XIII], § 56, p. 504). Reinterpretando a Hegel y a Marx con el lenguaje especulativo, Croce perdió el gran aporte hegeliano-marxista –su síntesis virtuosa de materialismo y espiritualismo–, acabando por proponer, con la dialéctica de los distintos, una forma mortal de «hegelianismo domesticado» (C, 8 [XXVIII], § 225, p. 1083), «degenerado y mutilado» (C, 10 [XXXIII] parte I, § 6, p. 1220). En el terreno político, esto implica, como veremos más adelante, la eliminación del elemento transformador y una valoración exclusiva del elemento conservador. Croce vira la dialéctica hegeliano-marxista, de por sí revolucionaria, hacia la adaptación y la apologética de lo existente, favoreciendo la hegemonía conservadora que «resiste con todas sus fuerzas» (C, 1 [XVI], § 132, p. 119) a la hegemonía marxista *in statu nascendi*.

Aunque Gramsci le reconozca a Croce el doble mérito de haber luchado, a su manera, contra el mecanicismo (valorando el momento cultural y la función de los intelectuales) y haber entrelazado firmemente filosofía e historia (al tematizar una filosofía inmanentista que resuelve los problemas planteados en cada caso por el desarrollo histórico), rechaza su dialéctica de los distintos; puesto que se basa en la separación indebida de lo teorético de lo práctico (mientras que, para la filosofía de la praxis, todo debe reconducirse a lo práctico).

La dialéctica croceana, al neutralizar la hegeliana, se funda sobre la aporética convivencia de elementos idealistas y positivistas, entrelazando de manera contradictoria el devenir histórico y la voluntad empírico-clasificatoria. Por esta razón, la dialéctica de los distintos aparece como «una contradicción en los términos» (C, 4 [XIII], § 56, p. 503), porque –Hegel *docet*– «solo hay dialéctica de los opuestos» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 41, p. 1316 C). El Espíritu se encarna en figuras históricas particulares,

parciales e imperfectas y, por tanto, destinadas a ser *aufgehoben*, «superadas», por formas más altas.

Por su parte, con los «distintos», Croce presenta a un Hegel moderado y pacificado, sin el elemento antagónico-conflictual, compatible con la hegemonía del mundo capitalista. Dicho sea sin ánimo de molestar a Croce, la «mediación», en Hegel, nunca es un irénico punto intermedio entre ambos extremos. Es, en todo caso, una dificultosa transición de un opuesto a otro, con el resultado de que el pensador de Stuttgart es estructuralmente incompatible con todo moderantismo y con toda conservación de la realidad, entendida como devenir y, por eso mismo, siempre proyectada más allá de sí misma, «la concepción hegeliana, aun en su forma especulativa, no consiente tales domesticaciones y constricciones mutiladoras» (C, 10 [XXXIII] parte I, § 6, p. 1221). Si Hegel mira cara a cara a lo negativo y a la contradicción, Croce vuelve su mirada hacia otro lado, como si no existieran.

Al neutralizar el elemento conflictual y el trabajo de lo negativo, la dialéctica de los distintos croceana mueve circularmente las formas, y, de esta manera, negando la importancia de la *novitas*, glorifica el mundo tal como es. Por ello, en el terreno de la política, Croce hace valer un uso conservador de la dialéctica de Hegel: reabsorbe siempre la tesis en la antítesis e impide la dinámica de superación y preservación de ambas.

Gramsci presenta al pensador de los distintos como el gran teórico de la «revolución pasiva»: ahí radica «el morfinismo político que emana de Croce» (C, 15 [II], § 62, p. 1827 B). El *Anti-Croce* es, de hecho, un tratado que, al proponer una hegemonía alternativa a la croceana (y recuperando a Hegel y a Marx), hace hincapié en el momento de la «revolución activa» de obreros y campesinos, aprovechando los momentos interconectados de la praxis, de la ideología y de la lucha política por la hegemonía.

Valorizando –en la estela de Hegel y Marx, pero luego también de Maquiavelo– el momento del conflicto y de la escisión, la filosofía de la praxis no ve, como Croce, la unidad en la distinción[10]: al contrario, ve la creación de la unidad a partir de la contradicción y de la escisión, empezando, pues, por la fragmentación y, en el terreno sociopolítico, por el conflicto.

La síntesis no debe entenderse en el sentido que le daba Croce, a saber, como reabsorción siempre reiterada del antítesis en la tesis («uno de los

tantos modos de “ponerle las bragas al mundo”» [C, 10 (XXXIII) parte I, § 6, p. 1221]), sino como momento que se establece a partir de la inmensa potencia de lo negativo y, por consiguiente, de la antítesis totalmente desplegada. Si, para Croce, la síntesis es la reabsorción de la antítesis en la tesis, es decir, síntesis absorbida pasivamente (y, por tanto, da lugar a la «revolución pasiva»), para Gramsci, en cambio, el momento sintético constituye una superación práctica de la antítesis a través de la «revolución activa» de campesinos y trabajadores, y bajo la hegemonía cultural de la filosofía de la praxis convertida en ideología política[11]. La síntesis se produce, pues, en la lucha, a partir de la escisión históricamente concreta.

La domesticación de la dialéctica hegeliana que hizo Croce emerge claramente de su forma de concebir la historia, no a la manera de Hegel, como «mostrador del carnicero», en el que lo negativo actúa como principio del devenir, sino como sucesión pacífica de acontecimientos según el orden del tiempo, neutralizando completamente la contradicción. Así Croce puede comenzar su *Historia de Europa* a partir de 1815 (eliminando la Revolución francesa y tomando como punto de partida la síntesis que ha absorbido la antítesis) y la *Historia de Italia* a partir de 1871 (tratando solo el periodo de la consolidación del régimen de la Italia unida):

> [Croce] que prescinde del momento de la lucha, del momento en que se elaboran y agrupan y alinean las fuerzas en contraste […] en que un sistema ético-político se disuelve y otro se elabora […], en que un sistema de relaciones sociales se desintegra y decae y otro sistema surge y se afirma, y por el contrario [Croce] asume plácidamente como historia el momento de la expansión cultural o ético-político (C, 10 [XXXIII] parte I, § 9, p. 1227).

Al ser la continuación de la historiografía neogüelfa, la historia ético-política de Croce se plantea, ella misma, como una santificación de las fases en las que domina la «revolución pasiva», en las que la tesis reabsorbe la antítesis y la conservación prevalece.

[1] Cfr. L. Sichirollo, «Hegel, Gramsci e il marxismo», en VVAA, *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma, nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Roma, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, 1958, pp. 269-276.

[2] Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere», op. cit.*, p. 146-147. Véase también, D. Borso, «Marx = Hegel + Ricardo. Considerazioni intorno a un’equazione gramsciana», en VVAA, *Teoria politica e critica marxiana*, Padua, CLEUP, 1997, pp. 69-95.

[3] Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere», op. cit.*, p. 81.

[4] Véase E. Watkins, «Gramsci's Anti-Croce», en *Boundary* 2, 3 (1986), pp. 121-135.
[5] Cfr. F. Capucci, *Antonio Gramsci e la filosofia di B. Croce*, L'Aquila, Japadre, 1978.
[6] A. Gramsci, «Alcuni temi della quistione meridionale», 1926, en *Scritti politici*, *op. cit.*, p. 739.
[7] Cfr. R. Mordenti, «*"Quaderni del carcere" di A. Gramsci», op. cit.*, p. 59.
[8] Cfr. G. Vacca, *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937), op. cit.*, pp. 217-239.
[9] Véase R. Finelli, «Gramsci tra Croce e Gentile», en *Critica Marxista* 5 (1989), pp. 77-92.
[10] Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere», op. cit.*, p. 134.
[11] Véase G. Prestipino, voz «Dialettica», *op. cit.*, p. 66.

VII. ¿GRAMSCI ACTUALISTA REVOLUCIONARIO?

> Filosofía del acto (praxis), pero no del «acto puro», más bien del acto «impuro», real en el sentido más profano de la palabra.
>
> A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*

Croce es uno de los autores más citados en los *Cuadernos,* hasta el punto que, como se ha sugerido, el *Anti-Croce* podría ser virtualmente el subtítulo de toda su obra carcelaria[1]: su presencia es la de un ídolo polémico con el que confrontarse para construir, por oposición, su propio perfil. Tampoco han faltado los que han argumentado que los *Cuadernos* mantienen con Croce la misma relación que Marx establece con Hegel en su obra; esta tesis, parecería ser confirmada por el propio Gramsci, quien escribe: «Hay que volver a hacer para la concepción filosófica de Croce la misma reducción que los primeros teóricos de la filosofía de la práctica hicieron con la concepción hegeliana» (C, 10 [XXXIII] parte I, § 11, p. 1233). Por esta razón –sigue Gramsci– «para nosotros los italianos, ser herederos de la filosofía clásica alemana significa ser herederos de la filosofía crociana» (C, 10 [XXXIII] parte I, § 11, p. 1234).

De hecho, para Gramsci, el verdadero modelo de referencia secreto –el equivalente de Hegel para Marx– no es Croce, sino Gentile. La presencia de este último en los *Cuadernos* (al igual que la de Hegel en *El capital*) es muy fuerte, aunque Gramsci intente negarlo. Se puede decir que la filosofía de la praxis es al actualismo de Gentile la concepción materialista de la historia de Marx es al idealismo de Hegel: cuanto más cree Marx haberse liberado de Hegel, tanto más queda firmemente hegeliano[2] (especialmente en los conceptos de totalidad, contradicción y dialéctica). Lo mismo le pasa a Gramsci, cuanto más cree haber desarrollado un pensamiento distante de la filosofía del acto de Gentile, tanto más permanece en el ámbito del actualismo. Si queremos a toda costa hablar de «ambigüedad de Gramsci»[3], entonces, es necesario dar por sentado que la ambigüedad inicial ya está toda contenida en el código de Marx, idealista, muy a su pesar.

Sería engañoso sostener, en contra de esta tesis –a la que volveremos en breve–, que la verdadera referencia de Gramsci es Croce y no Gentile, por el simple hecho que solamente el primero ocupa en los *Cuadernos* un lugar expresamente destacado. Si Gramsci asume a Croce, más que a Gentile, como punto de referencia polémico, esto depende de dos aspectos que no refutan nuestra tesis. En primer lugar, porque, como hemos dicho, si los *Cuadernos* expresan la lucha, llevada a cabo desde la prisión, por crear una hegemonía alternativa a la dominante, entonces han de asumir como referente polémico al filósofo en cuyo pensamiento se expresa la hegemonía cultural dominante: y este filósofo seguramente sea Croce, no Gentile.

A diferencia de Gentile, que solo por razones coyunturales «económico-corporativas» (C, 6 [VIII], § 10, p. 691) es el punto de referencia del fascismo, Croce encarna con su propio pensamiento, los intereses de la burguesía[4]. En este sentido, «la influencia de Croce, no obstante todas las apariencias, es en mucho superior a la de Gentile» (C, 7 [VII], § 17, p. 867); hasta podemos considerarle, con razón y por paradójico que pueda parecer, el verdadero punto de referencia del mundo histórico del que el propio fascismo es la fiel expresión. Por otra parte, Gentile, en el periódico *L'Epoca* del 21 de marzo de 1925, ya había tachado a Croce de «auténtico fascista sin camisa negra».

Croce, en particular, con su comportamiento goethiano, ofrece «indirectamente una justificación mental» (C, 10 [XXXIII] parte I, § 9, p. 1228) al régimen fascista: su filosofía aparece como «la maquinaria más poderosa para adaptar y conformar las nuevas fuerzas a los intereses vitales no solo inmediatos, sino futuros del grupo actualmente dominante» (CC, 633). Esta, como hemos visto, domestica a Hegel y a Marx en un idealismo pacificado y depurado del momento del conflicto.

En segundo lugar (este es el aspecto que, en el plano teórico, nos interesa más), Gramsci no puede asumir a Gentile como su objetivo polémico porque eso significaría –como diremos ahora– luchar contra los fundamentos mismos de la filosofía de la praxis, variante revolucionaria del actualismo gentiliano. Para fundamentar esta tesis Gramsci trae a colación una referencia explícita a la idea –que nunca será realizada– de dedicar una parte de los *Cuadernos* a la refutación de Gentile: «Un *Anti-Croce* tiene que ser también un *Anti-Gentile*, el actualismo gentiliano dará los efectos de

claroscuro al cuadro, necesarios para un mayor relieve» (C, 10 [XXXIII] parte I, § 11, p. 1234).

Los *Cuadernos* están salpicados indudablemente de tomas de posición, a veces muy severas, contra la dialéctica actualista. Así, por ejemplo, «el alambicado actualismo» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 11, p. 1249) de Gentile, heroicamente contrastado por Croce, expresa solo una «condición bien mísera de subalternidad intelectual» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 14, p. 1251), en la que la praxis se expresa en fórmulas abstractas que no se determinan nunca concretamente. Por ello, la «formulita de Gentile sobre la "filosofía que no se enuncia en fórmulas sino que se afirma en la acción"» (C, 1 [XVI], § 92, p. 91) es solamente la prueba de la «tosca vulgaridad del pensamiento gentiliano» (C, 8 [XXVIII], § 175, p. 1047), de su «gladiadorismo necio» (C, 1 [XVI], § 92, p. 91 A), que solo cambia los nombres dejando las cosas tal como están.

Sin embargo, más allá de estas acusaciones y declaraciones de intenciones, el Marx italiano no escribe un *Anti-Gentile* y la misma filosofía de la praxis de los *Cuadernos* tiene una indeleble matriz de actualismo y un «gentilianismo inconsciente»[5], especialmente en lo que respecta a la lectura de Hegel y Marx como actualistas que deducen el ente de la acción subjetiva. Si, por propia admisión de Gramsci, el neoidealismo italiano es –como hemos visto– reformulación de Hegel mediada por la praxis marxistas y, a la vez, desembarazada del equilibrio entre espiritualismo y materialismo (con la consiguiente valoración exclusiva del primer momento), la filosofía de la praxis gramsciana, en cambio, tiene como objetivo promover el retorno a la «verdadera» dialéctica hegeliano-marxiana. Sin embargo, –esta es la cuestión– lo hace volviendo a una dialéctica hegeliano-marxista fuertemente condicionada por la «filosofía ultraespeculativa» (C, 10 [XXXIII] parte I, § 7, p. 1223) del actualismo gentiliano que, de todas maneras, represente una «reforma "reaccionaria"» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 41, p. 1317) del hegelianismo.

Vamos a tratar de arrojar luz sobre este tema, comenzando, una vez más, por la lectura gramsciana de Marx como filósofo de la praxis. Según lo sugerido por varios autores[6], sería erróneo pensar que la recepción italiana de Marx como filósofo de la *praxis* está mediada *exclusivamente* por Labriola, dejando de lado la incidencia de Gentile[7]. Este, de forma abierta, lleva a cabo su lectura de Marx aceptando los dos puntos cardinales

de la interpretación de Labriola (la autosuficiencia filosófica del pensamiento de Marx y la filosofía de la *praxis* como su fundamento), para luego separarla de los supuestos materialistas que todavía quedan en pie (asumir que el objeto material es independiente de la actividad humana)[8]. Sin querer contrariar una línea hermenéutica muy consolidada (de Delio Cantimori a Alberto Burgio)[9], el marxismo de Gramsci es más actualista que labrioliano.

Es principalmente a través de la lectura gentiliana el modo en que viene imponiéndose en Italia la interpretación praxista «del Marx "italiano", de ese Marx construido sobre el sínolo filosofía-política, que ha tenido a menudo una relación problemática con el "materialismo" de Marx»[10], en un periodo de tiempo que abarca por completo la primera mitad del siglo XX. Pues bien, no solo Gramsci valoriza la autonomía de la filosofía de la praxis de Marx (tema que ya estaba presente en Labriola), sino que su clave interpretativa, si se somete a una cuidadosa lectura, es tan cercana a la gentiliana *Filosofía de Marx*, que incluso es plausible hablar de la presencia en los *Cuadernos* –en la estela de André Tosel– de un «Marx actualista»[11]. El Marx de Gramsci es actualista no solo porque, como el de Gentile, sea un «idealista nato» («ha pasado por la filosofía idealista» [C, 4 (XIII), § 3, p. 421]), sino también porque es el joven humanista hegeliano quien, sideralmente distante de las frías fórmulas de *El capital*, piensa la identidad de sujeto y objeto y asume la praxis como instrumento para que se realice dicha unidad en la historia.

Muchos estudiosos, incluso muy diferentes unos de otros por orientación y procedencia, pusieron en evidencia la estrecha relación teórica que une a Gramsci con Gentile (mucho más que con Sorel o Labriola)[12]. Todos destacaron la dependencia del praxismo gramsciano de la filosofía del acto gentiliana. ¿No es cierto que, más allá de las diferentes decisiones políticas, la voluntad de Gramsci –contra la «dialéctica de los distintos» de Croce– de fundar de manera unitaria toda determinación en la praxis («todo es práctica, en una filosofía de la *praxis*» [C, 8 (XXVIII), § 61, p. 977]) se remite demasiado abiertamente al actualismo y a la solución gentiliana? [13].

Por otra parte, como se ha demostrado, la «crítica gramsciana del historicismo croceano coincide puntualmente con la de Gentile»[14]. La forma en que Gramsci concibe el papel central del partido, o sea, como

arma política y herramienta pedagógica se caracteriza por un nuevo planteamiento de la relación entre la sociedad y el Estado que tenga los rasgos peculiares del Estado ético de Gentile más que del liberal[15]. Asimismo, es totalmente gentiliana la valoración que hacen los *Cuadernos* –contra Croce– de De Sanctis (definido ya en 1915, como «el mayor crítico que Europa haya tenido nunca»)[16]. Tampoco debe pasar desapercibido el hecho de que la identidad establecida por Gramsci entre filosofía y política ya es, de por sí, totalmente gentiliana: en *Política y filosofía* (1918), Gentile había argumentado que solo Marx y el actualismo habían planteado la identidad de política y filosofía como un saber que «forma una unidad indisoluble con la política real»[17].

Más allá de las influencias específicas del pensamiento gentiliano en los *Cuadernos*, cabe centrar nuestra atención en el horizonte exquisitamente actualista dentro del cual Gramsci lleva a cabo su reforma de Hegel y Marx, y esto seguramente no para restarle importancia a la originalidad de la aportación gramsciana –en la estela de Del Noce y, aunque de manera diferente, del discutido trabajo de Christian Riechers, *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien* (1970)–, sino, a la inversa, para valorizar su envergadura frente a las filosofías que han impregnado su pensamiento. Según lo indicado por Salvatore Natoli, «el pensamiento de Gramsci se inscribe en el subjetivismo gentiliano desarrollándolo como praxismo»[18] y configurándose él mismo como una nueva forma de *actualismo marxista.*

«Gentiliano *malgré lui*»[19], Gramsci traduce en el léxico marxista (praxis, estructuras, superestructuras, etc.) los fundamentos de la dialéctica actualista, *in primis* el hecho de asumir al ser como el resultado de la actividad práctica en la dimensión del devenir proyectado en la inmanencia historicista. Reabsorbiendo –a la manera de Gentile– la trascendencia en la inmanencia, Gramsci sustituye a la religión tradicional con la filosofía de la praxis como fe en la libre actividad del hombre («nuestro Evangelio es la filosofía moderna»[20], escribió en 1916). Por consiguiente, sería equivocado calificar a Gramsci de «intensamente arreligioso»[21] y de «maestro de laicidad»[22].

El propio Gramsci destaca la importancia de una aclaración preliminar de la «actitud de la filosofía de la praxis ante la continuación actual de la filosofía clásica alemana, representada por la moderna filosofía idealista italiana de Croce y Gentile» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 10, p. 1248). Como

ha demostrado Del Noce, si Gentile es el fundador del neoidealismo italiano, sus dos variantes principales son la «conservadora» de Croce y «la revolucionaria de Antonio Gramsci»[23]. Para descifrar la esencia del código croceano y, sobre todo, gramsciano, es preciso tomar como base el actualismo gentiliano, en el cual el pensador sardo injerta su marxismo *sui generis.*

Incluso cuando cree haber llegado a la filosofía de la praxis del «verdadero» Marx, Gramsci nunca se aventura más allá del código actualista que asume la acción como fundamento de toda realidad concebida como el resultado de una acción en acto, de un proceso en curso[24]. La filosofía de la praxis, de hecho, «nos enseña que no existe una "realidad" por sí, en sí y para sí, sino en relación histórica con los hombres que la modifican, etc.» (C, 9 [XIV], § 59, p. 1485). Es el propio Gramsci quien pone en relación vital la filosofía de la praxis con «la afirmación idealista de que la realidad del mundo es una creación del espíritu humano» (C, 11 [XVIII], § 17, p. 1413). Según enseña el actualismo, no hay objeto sin sujeto, al ser el primero el producto práctico e histórico del acto de poner del segundo.

Por esta razón –continúan los *Cuadernos*– la filosofía de la praxis «ha de relacionarse con el hegelianismo» (C, 11 [XVIII], § 17, p. 1413) interpretado a través de la «reforma» emprendida por Gentile (es decir, con un Hegel historicista y privado del «Espíritu absoluto») y por su codificación del nexo sujeto-objetivo; codificación que –al ser la base de la «concepción "subjetivista"» del idealismo (y subjetivista es la perspectiva del actualismo, mucho más que la hegeliana *stricto sensu*)– niega la trascendencia y la metafísica contemplativa y encuentra «su veracidad y su interpretación historicista» en la filosofía de la praxis. Este es el núcleo del *marxismo gentiliano* (mucho más que croceano)[25] de Gramsci. Es totalmente actualista, además, el hecho de liquidar el espiritualismo y el materialismo como figuras, aunque opuestas, de la absolutización metafísica del objeto, es decir, como legado de la metafísica de la trascendencia, ahora superada en el inmanentismo historicista de la acción en acto.

No es, sin embargo, como sugiere erróneamente Del Noce, un mero automalentendido. De hecho, Gramsci, interpretándose a sí mismo como discípulo directo de Marx, se equivoca y tiene razón al mismo tiempo: *se*

equivoca, porque su pensamiento en realidad nunca cruza las fronteras de la dialéctica actualista, asimilando su estructura profunda (actualistas son el Marx de Gramsci y su filosofía de la praxis); *tiene razón*, ya que el actualismo incorpora en sí el código marxiano y, por lo tanto, no debe interpretarse en contraposición a Marx, sino, al contrario, como derivado de él. Tal como hemos demostrado en otra parte[26], la dialéctica actualista de Gentile nace de la discusión crítica de la metafísica de la praxis marxiana llevada a cabo en los dos ensayos recopilados en un segundo tiempo en *La filosofía de Marx*. Pues bien, como filósofo de la praxis, Gramsci es un discípulo de Marx *precisamente porque* es un discípulo de Gentile.

El propio Gramsci no esconde su viraje idealista, atribuyendo a Marx –como hemos destacado– una aceptación más o menos abierta de los cánones del idealismo. Al igual que en Marx, también en Gramsci la plena metabolización del código idealista convive con el siempre reiterado deseo de desembarazarse de él. Ya en un escrito del 19 de octubre de 1918, Gramsci había sostenido que «el marxismo se funda en el idealismo filosófico» y que, remitiéndose a Marx, «lo esencial de su doctrina depende del idealismo filosófico y que en el desarrollo interior de esta doctrina se encuentra la corriente ideal en la cual confluye con adecuación histórica el movimiento proletario y socialista»[27].

La relación de Gramsci con Gentile parece reproponer, una vez más, el dispositivo de pensamiento activado por Marx en relación con el idealismo de Hegel; empleando una expresión que le gustaba a Gentile: cuanto más Marx y Gramsci intentan desvincularse, liberarse, más quedan atrapados en las mallas del nexo idealista. Al igual que Marx sigue siendo hegeliano, así Gramsci sigue siendo gentiliano.

Junto con esta interpretación actualista de Marx, toda la filosofía de la praxis gramsciana revela, como hemos dicho, un sello gentiliano. Actualista es, en su raíz, el dispositivo gramsciano de desfatalización del mundo y de desestructuración del marxismo determinista a través de la subjetivación del mundo objetivo: o sea, a través de lo que Gentile había llamado la «la subjetivación del objeto en que el sujeto se ha objetivado»[28]. En términos inequívocamente actualistas, los *Cuadernos* apuntan a «convertir en “subjetivo” lo que se da “objetivamente”» (C, 9 [XIV], § 67, p. 1138).

Tras los pasos de la dialéctica actualista, como ya hemos argumentado, la filosofía de la praxis piensa el mundo objetivo como el resultado

históricamente determinado de la actividad humana, como praxis cristalizada, y no –a la manera determinista– como presencia concreta dada, como un hecho bruto y deshistorizado que, diría Gentile, *fieri nequit:*

> No solo la filosofía de la praxis está vinculada al inmanentismo, sino también a la concepción subjetiva de la realidad, en cuanto la invierte, explicándola como hecho histórico, como «subjetividad histórica de un grupo social», como hecho real que se presenta en forma de fenómeno de «especulación» filosófica y es simplemente un hecho práctico, la forma de un concreto contenido social y el modo de conducir el conjunto de la sociedad a dotarse unidad moral (C, 10 [XXXIII] parte I, § 8, p. 1226).

¿Esta no es, quizá, otra manera de interpretar el actualismo gentiliano como filosofía de la pura inmanencia, en la que el ser es siempre y solo acción en acto? ¿La filosofía de la praxis no es quizá la variante revolucionaria –en una especie de paso de «la acción en acto» gentiliana a la «revolución permanente» gramsciana– de esa dialéctica del actualismo que «no conoce mundo fuera de este»[29] y que concibe el ser como el resultado nunca definitivo de la acción subjetiva? Cuando, en los *Cuadernos,* se sostiene que «para el materialismo histórico el ser no puede ser disociado del pensar, el hombre de la naturaleza, la actividad (historia) de la materia, el sujeto del objeto» (C, 4 [XIII], § 41, p. 467), ¿no están, tal vez, volviendo a proponer los grandes temas de la *Teoría general del Espíritu como acto puro* y su concepción subjetiva de la realidad?

Al hablar de la «cuestión» de la ciencia y de la «existencia objetiva de la realidad» (C, 4 [XIII], § 41, p. 466), Gramsci resuelve el problema mediante la relación sujeto-objetiva interpretada en clave actualista. El ente es siempre el resultado de la acción subjetiva, con la consecuencia de que «buscar la realidad fuera de los hombres, resulta ser una mera paradoja» (C, 4 [XIII], § 41, p. 467), así como para la religión es buscarla fuera de la divinidad. En otras palabras, la realidad no existe como mera presencia inerte, sino como un proceso continuo de devenir, como relación sujeto-objetiva y como «el proceso unitario de lo real, o sea, a través de la actividad práctica, que es la mediación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, o sea, la célula “histórica” elemental» (C, 4 [XIII], § 47, p. 473).

La filosofía de la praxis al ser «la traducción del hegelianismo al lenguaje historicista» (C, 10 [XXXIII] parte I, § 11, p. 1233), «“absorbe” la concepción subjetiva de la realidad (idealismo)» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 6, p. 1244) y metaboliza tanto la «reforma» de la dialéctica de Hegel que

hizo Gentile como, paralelamente, la visión gentiliana de Marx como filósofo de la praxis.

Las cosas que, desde la perspectiva de los materialismos mecanicistas, aparecen como rígidas, inmutables, dadas ahistóricamente independientemente de la actividad humana, son, para el actualismo de Gentile y la variante revolucionaria de Gramsci, procesos realizados por las objetivaciones del sujeto. El tema idealista de la sujeto-objetividad interpretado de manera actualista alude al hecho de que la objetividad es un producto del sujeto y, por ende, hay identidad entre el sujeto (la humanidad pensada como un Yo único) y el objeto (la historia entendida como escenario de sus objetivaciones).

Por esta razón, a la pregunta acerca de la objetividad de la realidad, Gramsci (C, 8 [XXVIII], § 177, pp. 1048-1049) responde afirmando que lo objetivo es lo «humanamente objetivo» y, por consiguiente, lo «humanamente "subjetivo"», la objetivación en la que el sujeto se ha objetivado para luego reconocerse en el objeto y transformarlo con vistas al pleno acuerdo consigo mismo. «Lo objetivo sería entonces lo subjetivo universal», lo que es real «para todo el género humano históricamente unificado en un sistema cultural unitario». Por lo que «la lucha por la objetividad sería, pues, la lucha por la unificación cultural del género humano; el proceso de esta unificación sería el proceso de objetivación del sujeto, que se vuelve cada vez más un universal concreto, históricamente concreto» (C, 8 [XXVIII], § 177, pp. 1048-1049).

Esta es, para los *Cuadernos*, la lucha por la objetividad, es decir, por el reconocimiento de la naturaleza subjetiva del mundo objetivo, el único que puede constituir la base teórica para impulsar una acción colectiva capaz de transformar la objetividad y conformarla con el gran sujeto de la historia, la humanidad buscándose a sí misma en su propia historia[30].

El sentido de la historia consiste entonces en hallar la razón en el mundo objetivo para conformarlo plena y prácticamente con los cánones de la razón. El comunismo y la «sociedad regulada» de Marx y Gramsci, son, pues, el equivalente de la autoconciencia del Espíritu de Hegel: ambos se remiten a la idea de una humanidad que pueda por fin reconocerse a sí misma en su historia como un Yo único, consciente de la auténtica naturaleza de sí (superando de esta manera las divisiones de rango y clase,

la explotación, el racismo y la esclavitud) y del objeto como No-Yo, como su libre creación práctica.

Para la filosofía de la praxis, la determinación histórica pone un límite a la praxis, y por eso es el presupuesto de un acto libre que se determina históricamente. Como ya dijo el 12 de julio de 1919 en la revista *L'Ordine Nuovo*, «la historia es a la vez libertad y necesidad»[31]; es *libertad*, ya que consiste en libres objetivaciones de la praxis; y, al mismo tiempo, *necesidad*, dado que esas objetivaciones vinculan la praxis, convirtiéndola en algo históricamente determinado, pero sin neutralizar nunca la libertad. Las objetivaciones históricas, de hecho, siguen siendo el producto de la praxis y, como tal, siempre se pueden cambiar.

El «historicismo absoluto» de los *Cuadernos* no hace más que explicitar de una manera teóricamente más refinada este plexo teórico. La realidad objetiva es el resultado de la praxis histórica, y, por ende, no es eterna, ni inmutable, ni garantizada por una legalidad trascendente. De ahí la batalla de Gramsci contra el materialismo vulgar y en contra de las concepciones místico-teológicas de la objetividad como *datum*. Para el historicismo absoluto, solo hay historia y praxis, elimina completamente el plano trascendente y extrahumano: la objetividad es, hegelianamente, *Wirklichkeit*, procesualidad en acto, relación dinámica sujeto-objetiva del *facere*.

Ahora bien, afirmar que «la objetividad es un devenir»» (C, 11 [XVIII], § 17, p. 1416) significa, entonces, proponer una ontología praxista según la cual es necesario actuar para transformar la realidad existente y, al mismo tiempo, conocer su génesis histórica[32]. La praxis es, pues, el proceso osmótico de creación y modificación del sujeto y del objeto a lo largo del eje móvil de la historia, hegelianamente pensada como esfuerzo continuo de la razón para realizarse plenamente. Por ello, el devenir histórico es concebido por Gramsci, al estilo de Hegel, como –así escribió en 1919– «un proceso continuo e indefinido de liberación»[33] y de autoconciencia.

Una vez más –y este es el rasgo peculiar del movimiento gramsciano de desfatalización de la realidad existente a través de la subjetivación de lo objetivo– la racionalización de la realidad existente no se confía a las leyes objetivas de la historia, sino a la acción responsable del sujeto humano que gracias al idealismo se ha dado a conocer, «las teorías idealistas son el mayor intento de reforma moral e intelectual» (C, 8 [XXVIII], § 215, p.

1076). Hacen que sea necesario aclarar de qué manera el materialismo histórico «es precisamente una realización del idealismo y su afirmación de que la realidad del mundo es una construcción del espíritu» (C, 8 [XXVIII], § 215, p. 1076), una objetivación histórica del sujeto.

Además, el hecho de que Gramsci fuera consciente de su dependencia teórica de la dialéctica actualista, emerge claramente de un pasaje de los *Cuadernos* en el que –con auténtica *excusatio non petita*– trata de mostrar la distancia entre la filosofía de la praxis y el actualismo de Gentile: «Filosofía del acto (praxis), pero no del "acto puro", sino precisamente del acto "impuro", real en el sentido más profano y mundano de la palabra» (C, 4 [XIII], § 37, p. 455), es decir, que cobra sentido y realidad en la coyuntura en la que se encuentra y de las necesidades que quiere cumplir, como acto práctico que actúa en concreto en la sociedad. Y de manera similar: «Se podría también llamar "filosofía de la praxis" o "neohumanismo" en cuanto no reconoce elementos trascendentales o inmanentes (en el sentido metafísico), sino se basa toda ella en la acción concreta del hombre que por sus necesidades históricas actúa y transforma la realidad» (C, 5 [IX], § 127, p. 657).

En esta aclaración gramsciana, cuyo fin es exorcizar la presencia de un pensamiento del que, después de todo, sigue dependiendo, hay un eco de la primera de las *Tesis sobre Feuerbach* marxianas, que trata utópicamente de «materializar» –concretando, o sea, haciendo políticamente incisivo– el «lado activo» del idealismo. Gramsci, al igual que Marx, no parece ser consciente de que la deducción idealista del ser del hacer injertada en la centralidad de la praxis es, ella misma, el grado máximo de concreción que se puede alcanzar, puesto que funda ontológicamente la filosofía de la praxis en sus efectivas determinaciones políticas, sociales y éticas. La eliminación del elemento trascendente y la enfatización exclusiva de la inmanencia y de la praxis humana constituyen ya el tema central de la dialéctica historicista e inmanentista del actualismo.

Así como, según la primera de las *Tesis*, el idealismo hegeliano descubrió el «lado activo» pero interpretándolo en términos de *nur abstrakt*, «solo abstracto», de manera similar, para Gramsci, «la filosofía clásica alemana introdujo el concepto de "creatividad" del pensamiento, pero en un sentido especulativo e idealista» (C, 11 [XVIII], § 59, p. 1486), encontrando en la filosofía de la praxis su coherente determinación práctica y concreta. La

analogía con el pensamiento de las *Tesis* no es casual, teniendo en cuenta que, como Marx había criticado el materialismo vulgar de Feuerbach desde un punto de vista hegeliano y fichteano, del mismo modo ahora, en los *Cuadernos*, el materialismo determinista de Bujarin –después del 20 de mayo de 1930– es deconstruido desde una perspectiva actualista en sentido estricto.

El manual de Bujarin, *Teoría del materialismo histórico*, es un verdadero ídolo polémico contra el cual Gramsci (al criticar todos los aspectos, desde el título al enfoque sociológico, del materialismo a la incomprensión dialéctica)[34] elabora, por oposición, su propia visión actualista y antifatalista. La crítica gramsciana es tan virulenta porque la posición de Bujarin es peligrosa no solo filosóficamente (al configurarse como el pináculo del materialismo determinista), sino también políticamente (por eso es lícito ver en ella una acusación bastante evidente en contra de las políticas de la Unión Soviética y de la Internacional Comunista)[35].

La interpretación del marxismo propuesta por Bujarin aparece como una «ideología en el sentido deterior», como una «metafísica de la "materia"» (C, 4 [XIII], § 40, p. 466) que pierde las adquisiciones de Marx y conduce a una forma de materialismo feuerbachiano incapaz de influir conforme a la praxis en las estructuras de lo existente[36]. Un marxismo de esta índole, «al combinarse» con el materialismo vulgar, debe ser criticado sobre la base del descubrimiento idealista de la objetividad como producto histórico del actuar humano.

El aspecto más interesante de la controversia contra Bujarin, radica, por un lado, en el ya mencionado hecho de que esta vuelve a plantear, sobre bases actualistas, la crítica de Marx, basada en el fundamento hegeliano, del materialismo vulgar de Feuerbach; y, por otro, porque demuestra de manera incontrovertible la voluntad gramsciana de alejarse del materialismo, entendido como pródromo del fatalismo. La visión materialista que piensa el ser como *datum* ahistórico, como materialidad bruta desconectada del acto de poner subjetivo (como *Objekt* y no como *Gegenstand*, según la primera de las *Tesis*), procede en sintonía con el fatalismo mecanicista que, como Bujarin, concibe el ocaso del capitalismo como destino inscrito en las leyes mismas de la historia o, alternativamente, acepta con resignación la realidad existente como si fuera un destino inevitable.

Exactamente como el fatalismo, también el materialismo se configura, en opinión de Gramsci, como una ideología para los subalternos. De hecho, según un tema ya ampliamente desarrollado por Gentile, el materialismo refleja el esquema religioso que piensa al hombre y a Dios como presencias autónomas y mutuamente ajenas, con la necesidad, para el primero, de adaptarse al segundo. En términos similares, el materialismo es una religión de adaptación: eleva la realidad a la categoría de dadidad que el sujeto no puede cambiar por ser solo un espectador pasivo. De esta manera, se neutraliza el elemento de la organización política. De hecho, para el materialismo mecanicista *à la* Bujarin no se trata de organizar políticamente a las masas, haciéndolas conscientes, sino de adaptarse pasivamente al ritmo de una historia entendida como sujeto autónomo que por su propia virtud marcha hacia la superación de las contradicciones.

La «teología materialista» (C, 1 [XVI], § 78, p. 85), al fortalecer el fatalismo y la indiferencia intensifica la percepción que las clases oprimidas tienen de sí mismas como objetos sin voluntad, como entidades a merced de las circunstancias. En el acto mismo en que la metafísica materialista «“diviniza” la materia» (C, 4 [XIII], § 32, p. 451), glorifica también la realidad existente en su configuración actual, deshistoricizando y eliminando la relación sujeto-objetiva que posibilita el resultado, nunca definitivo, de la acción subjetiva. Lejos de constituir una base posible para una teoría revolucionaria, el materialismo se plantea como ideología que induce a la resignación y glorifica lo existente según una estructura clasista, elevada a la categoría de dadidad a la que conformarse pasivamente.

El antídoto contra estas visiones del mundo, típicas tanto del positivismo como del marxismo determinista, reside en el historicismo inmanentista de la filosofía de la praxis y en su deconstrucción del supuesto de que la historia procede por su cuenta:

> Por el contrario, la historia es una lucha continua de individuos y grupos para cambiar lo que existe en un momento determinado, pero para esa lucha estos individuos y grupos tendrán que sentirse superiores a lo que existe, educadores de la sociedad, etc. Por lo tanto, el contexto no justifica, sino que solo «explica» el comportamiento de los individuos. (C, 16 [XXII], § 12, pp. 1877-1878)

El ser siempre es el resultado del acto subjetivo de poner, de la praxis que se despliega históricamente: por esta razón nunca puede existir «una

objetividad extrahistórica y extrahumana» (C, 11 [XVIII], § 17, p. 1415). El propio Marx, pese a autoproclamarse «materialista», emplea metafóricamente el concepto de materia[37]. De hecho, el materialismo es, por su propia naturaleza, incompatible con la filosofía de la praxis, puesto que admite dogmáticamente una objetividad dada, una materialidad independiente, no mediada por el acto de poner. Por su parte, la filosofía de la praxis de Marx es idealismo, porque piensa el objeto como resultado histórico de la acción subjetiva.

Para la filosofía de la praxis marxiana la materia no debe ser entendida con el «significado que resulta de las ciencias naturales (física, química, mecánica, etc., y estos significados han de ser registrados y estudiados en su desarrollo histórico), ni en los resultados que derivan de las diversas metafísicas materialistas» (C, 11 [XVIII], § 30, p. 1442). Se refiere, más bien, a la concreción histórica que caracteriza al ser como resultado del acto de poner que se ha venido desarrollado con el tiempo y que, por esta razón, no existe en abstracto, en una forma desencarnada de la materialidad histórica y social.

La materia a la que Marx alude metafóricamente debe entenderse «esencialmente como una categoría histórica, una relación humana» (C, 11 [XVIII], § 30, p. 1442), una actividad que se ha venido materializando a lo largo del eje móvil de la historicidad. Y es por esta razón que, en su *Historia del materialismo* (1866), el «historiador concienzudo y agudo» (C, 11 [XVIII], § 16, pp. 1410-1411) Friedrich Albert Lange no incluyó a la marxiana concepción materialista de la historia.

Pues bien, tiene sentido entonces hablar de «comedia de las equivocaciones que se desarrolla en el acto gentiliano»[38]: a condición de que con esta expresión se haga referencia al pensamiento gramsciano, que aspiraría a ser la negación del actualismo, y que, en cambio, viene a ser una inédita reproposición (revolucionaria) de él, revelando de esta manera una relación similar a la que Marx entabló con el idealismo hegeliano.

[1] R. Mordenti, *«“Quaderni del carcere” di A. Gramsci»*, *op. cit.*, p. 43.

[2] Sobre este tema, nos permitimos remitir a nuestro *Idealismo e prassi*, *op. cit.*, sobre todo al cap. IV.

[3] Cfr. P. Anderson, *The Antinomies of Antonio Gramsci*, 1976 [tr. it.: *Ambiguità di Gramsci*, Roma-Bari, Laterza, 1978; ed. cast.: *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Madrid, Akal, 2018].

[4] Véase F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere»*, *op. cit.*, pp. 124-125.

[5] A. Negri, *Giovanni Gentile*, *op. cit.*, II, p. 26. «Aunque se hable de idealismo gramsciano, es evidente que este es un idealismo de carácter actualista» (*ibid.*, II, p. 27).

[6] Véase A. Tosel, *Marx en italiques*, Mauvezin, TransEurop Repress, 1991, sobre todo las pp. 73-85.

[7] Cfr. N. de Domenico, *Gentiles Praxis-Philosophie und ihr Einfluss auf die Marx-Rezeption in Italien*, en P. Furth (ed.), *Arbeit und Reflexion*, Colonia, Pahl-Rugenstein, 1980, pp. 126-142.

[8] Esto es lo que hemos argumentado en *Idealismo e prassi*, *op. cit.*, cap. V.

[9] Cfr. A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, *op. cit.*, pp. 414-418. Contra la tesis de la relación entre Gramsci y Labriola, véase C. Luporini, «Il marxismo e la cultura italiana del Novecento», en VVAA, *Storia d'Italia*, V, I documenti, Turín, Einaudi, 1973, p. 1587.

[10] B. de Giovanni, «Sulle vie di Marx filosofo in Italia. Spunti provvisori», en *Il Centauro* 9 (1983), p. 14.

[11] A. Tosel, «Le Marx actualiste de Gentile et son destin», en *Archives de Philosophie* LVI (1993), pp. 564-566. Cfr. además G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia dalla «Critica sociale» al dibattito sul leninismo*, Bari, De Donato, 1971, pp. 182-195.

[12] Cfr. especialmente A. del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milán, Rusconi, 1978, pp. 123 y ss.; G. Marramao, *Marxismo e revisionismo in Italia dalla «Critica sociale» al dibattito sul leninismo*, *op. cit.*, pp. 182-195; S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Turín, Boringhieri, 1989, pp. 56 y ss.

[13] Véase R. Finelli, *Gramsci tra Croce e Gentile*, *op. cit.*, pp. 72-92.

[14] A. del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, *op. cit.*, pp. 157-158.

[15] Cfr. G. Prestipino, «Dall'idealismo ai modelli gramsciani», en R. Giacomini, D. Losurdo y M. Martelli (eds.), *Gramsci e l'Italia*, Nápoles, La Città del sole, 1994, pp. 98-99. Véase además L. la Porta, «Note sul concetto di Stato e democrazia in Gentile e Gramsci», en *Il Calendario del popolo* 619 (junio de 1997), pp. 36-39.

[16] A. Gramsci, *Cronache torinesi: 1913-1917*, *op. cit.*, p. 23.

[17] G. Gentile, «Politica e filosofia (1918)», en H. A. Cavallera (ed.), *Dopo la vittoria*, Florencia, Le Lettere, 1989, p. 156.

[18] S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, *op. cit.*, p. 104.

[19] A. Negri, *Giovanni Gentile*, *op. cit.*, II, p. 28.

[20] A. Gramsci, «Audacia e fede», en *Avanti!*, 22 de mayo de 1916, en *Cronache torinesi: 1913-1917*, *op. cit.*, p. 329.

[21] G. Nardone, *L'umano in Gramsci. Evento politico e comprensione dell'evento politico*, Bari, Dedalo, 1977, p. 143.

[22] T. la Rocca, «Introduzione», en A. Gramsci, *La religione come senso comune*, Milán, Nuove Pratiche, 1997, p. 15.

[23] A. del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bolonia, il Mulino, 1990, p. 7.

[24] A. del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, *op. cit.*, p. 129.

[25] M. A. Finocchiaro, «Gramsci's Crocean Marxism», en *Telos* XLI (1979), pp. 15-32.

[26] Nos permitimos remitir a nuestro *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile*, *op. cit.*, cap. V.

[27] A. Gramsci, «Misteri della cultura e della poesia», 19 ottobre 1918, en *Il nostro Marx: 1918-1919*, *op. cit.*, pp. 348-349.

[28] G. Gentile, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, 2 vols., II, *Sommario di didattica*, Florencia, La Nuova Italia, 2003 (1914), p. 72.

[29] G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Florencia, Le Lettere, 2003 (1913), p. 5.

[30] Cfr. E. Agazzi, «Filosofia della prassi e filosofia dello spirito», en A. Caracciolo y G. Scalia (eds.), *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Milán, Feltrinelli, 1959, pp. 200-201.

[31] A. Gramsci, «La conquista dello stato», en *Ordine Nuovo*, 12 de junio de 1919; ahora en *L'Ordine Nuovo: 1919-1920*, *op. cit.*, pp. 129-130.

[32] Cfr. A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, *op. cit.*, p. 15.

[33] A. Gramsci, «Socialisti e Anarchici», en *Ordine Nuovo*, 20-27 de septiembre de 1919; ahora en *L'Ordine Nuovo: 1919-1920*, *op. cit.*, p. 217.

[34] Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere»*, *op. cit.*, pp. 103-104.

[35] F. Benvenuti y S. Pons, «L'Unione Sovietica nei "Quaderni del carcere"», en G. Vacca (ed.), *Gramsci e il Novecento*, vol. I, Roma, Carocci, 1999, pp. 93-124.

[36] Cfr. A. Zanardo, «Il manuale di Bucharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci», en VVAA, *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma, nei giorni 11-13 gennaio 1958*, *op. cit.*, pp. 337-368.

[37] Cfr. C. Preve, *Una approssimazione al pensiero di Karl Marx. Tra materialismo e idealismo*, Padua, Il Prato, 2007.

[38] Cfr. D. Losurdo, *Gramsci, Gentile, Marx e le filosofie della prassi*, en B. Muscatello (ed.), *Gramsci e il marxismo contemporaneo*, Roma, Editori Riuniti, 1990, p. 107.

VIII. IDEOLOGÍA Y LUCHA POR LA HEGEMONÍA

> Destruir es muy difícil, exactamente tan difícil como crear. Puesto que no se trata de destruir cosas materiales, se trata de destruir «relaciones» invisibles, impalpables, aunque se oculten en las cosas materiales.
>
> A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*

Muchos estudiosos (por ejemplo, Perry Anderson y Norberto Bobbio)[1] sostienen que, en última instancia, el punto de vista de la redefinición gramsciana del código marxista gira alrededor de la valoración del momento cultural y superestructural. Esta tesis es apoyada por el propio Gramsci, quien identifica como núcleo peculiar de la filosofía de la praxis la «"valoración" del hecho cultural, de la actividad cultural, de un frente cultural necesario junto a aquellos meramente económicos y políticos» (C, 10 [XXXIII] parte I, § 7, p. 1224).

Se trata de una posición que influye en toda la estructura «móvil» de los *Cuadernos* y nos permite entender, en retrospectiva, no solo la polémica contra el Partido Socialista, sino también el rasgo peculiar de la misma filosofía de la praxis en tanto que antídoto contra el marxismo determinista canonizado por la Segunda Internacional. Revolucionando uno de los puntos clave del armazón marxista, Gramsci rechaza la visión dominante, según la cual la superestructura y, con ella, el mundo de la cultura serían meros reflejos pasivos y mecánicamente determinados de la estructura económica subyacente. Este tipo de enfoque, además de constituir la base de las perspectivas deterministas y fatalistas, acaba por transformarse en una forma de ateísmo religioso. Este último, en el acto de negar al Dios del cielo, diviniza, al mismo tiempo, al «dios escondido» de la economía y de la estructura, convirtiéndolo en el único artífice del cambio histórico y, por tanto, aniquilando la dimensión de la política y la cultura.

Por medio de esta dinámica de la divinización del momento económico y de la historia reducida a mero proceso impersonal, se le resta todo fundamento a la acción de los individuos; de esta manera, la superación del capitalismo se encomienda a las leyes anónimas del acontecer histórico hipostasiado en un evento impersonal determinado por los cambios

estructurales. Contra esta perspectiva, Gramsci protesta firmemente diciendo que «no cree en la posibilidad de argumentar que si se cambia una estructura, todos los elementos de la correspondiente superestructura deben necesariamente caer» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 40, p. 1322).

Por supuesto, es cierto que los elementos superestructurales vienen formándose invariablemente en el plano de la estructura y, por lo tanto, de la concreción histórica. Pero esto no implica, en ningún caso, una relación determinista por la cual los primeros reflejarían pasivamente el segundo. Es, al contrario, una unión elástica, según la cual, los elementos superestructurales condicionados por la concreción histórica en la que maduran, pueden, a su vez, actuar con un margen de independencia en el nivel estructural.

Esto significa que, para Gramsci, es posible esbozar no solo un desarrollo relativamente autónomo de las formas culturales, sino también incorporar el elemento superestructural dentro de la lucha de clases y, en particular, en la lucha por una hegemonía alternativa. Lejos de ser el producto automático del desarrollo histórico y de las contradicciones económicas, la superación del nexo de fuerza capitalista depende, entonces, del conflicto político y de la organización de este último en la cultura.

El hecho de que –Marx *docet*– el ser determina el pensamiento no implica una relación mecanicista, sino, más bien, una relación de dependencia de la superestructura del mundo histórico; relación que, en todo caso, no aniquila la posibilidad, para la cultura, de influir en las relaciones estructurales. La política y la cultura son, por tanto, los lugares a partir de los cuales tenemos que trabajar para lograr la superación revolucionaria de la sociedad clasista. Para Gramsci, el propio Marx fue un teórico de las superestructuras:

> Incluso sus doctrinas son una superestructura. Marx afirma explícitamente que los hombres toman conciencia de sus obligaciones en el terreno ideológico, de las superestructuras, lo cual no es una pequeña afirmación de «realidad»: su teoría quiere también precisamente «hacer tomar conciencia» de las propias obligaciones, de la propia fuerza, del propio devenir a un determinado grupo social (C, 4 [XIII], § 15, pp. 436-437).

Con esta decisiva corrección antideterminista de la relación «íntimamente interactiva, de vínculos recíprocos» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 41, p. 1319) entre la estructura y la superestructura, Gramsci puede, una vez más, proteger la filosofía de la praxis tanto de la Escila de las «causas

mecánicas», como de la Caribdis del «elemento “voluntario” e individual» (C, 4 [XIII], § 38, p. 456 A). La praxis se desarrolla libremente, pero siempre dentro de un horizonte histórico que la hace posible y condiciona su desarrollo.

A la luz de este desarrollo, los *Cuadernos* se caracterizan por el difícil intento de pensar la autonomía relativa de la cultura y, a la vez, su relación dinámica con la concreción histórica y las constelaciones sociopolíticas, con el fin de favorecer la reforma intelectual y moral de las masas destinada a formar el núcleo de la revolución comunista. La cultura –explica Gramsci– no se genera «por “partenogénesis”, sino por la intervención del elemento “masculino”, en este caso la historia, la actividad revolucionaria que crea al “hombre nuevo”; en una palabra, las nuevas relaciones sociales» (C, 6 [VIII], § 64, p. 773), estableciendo las condiciones concretas en las que la cultura misma después ejerce su propia incidencia, produciendo la acción política.

Una parte importante de la corrección antideterminista del marxismo es también la lucha contra la «pretensión (presentada como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer toda fluctuación de la política y la ideología como expresión inmediata de la estructura» (C, 7 [VII], § 24, p. 871). La historia ético-política y el elemento cultural no son meras apariencias, simples emanaciones de la estructura: dependen de ella, pero no de forma necesaria, con la lógica consecuencia según la cual «la filosofía de la praxis criticará, pues, como indebida y arbitraria la reducción de la historia a mera historia ético-política, pero no la excluirá» (C, 10 [XXXIII] parte I, § 7, p. 1224).

Para aclarar mejor la relación simbiótica y no mecanicista entre estructuras y superestructuras, Gramsci utiliza la noción –tomada libremente de Sorel– de «bloque histórico»[2]. Con ella, se alude a la unidad dialéctica que viene formándose, en las diferentes fases histórico-políticas, entre la estructura (el conjunto de las relaciones de producción, el elemento menos variable del bloque) y la superestructura (instituciones jurídicas y políticas, ideología, etcétera).

Hay «bloque histórico» cuando, en una fase determinada, se establece un enlace homogéneo, una unión orgánica, una integración efectiva entre la estructura y las superestructuras: «La estructura y las superestructuras forman un “bloque histórico”, o sea que el conjunto complejo,

contradictorio y discordante de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción» (C, 8 [XXVIII], § 182, p. 1051). Se trata, pues, de una unidad compacta de fuerzas materiales y formaciones ideológicas, de una relación dinámica en la que una parte no puede existir sin la otra. De hecho, sin forma ideológica, las fuerzas materiales no serían concebibles, y sin fuerzas materiales las formaciones ideológicas serían meros «caprichos individuales» (C, 7 [VII], § 21, p. 869).

Puesto que lo que entrelaza las estructuras con las superestructuras es una relación elástica y biunívoca, parecida a la que une, en el cuerpo humano, la piel al esqueleto (C, 4 [XIII], § 15, p. 437), la dimensión superestructural de la cultura se convierte, para Gramsci, en el lugar donde organizar la lucha política, «los hombres adquieren conciencia de sus obligaciones en el terreno de las superestructuras» (C, 4 [XIII], § 15, p. 437). El cambio de la sociedad solo puede darse por medio de la acción política de los hombres organizados; la cual, a su vez, se hace posible gracias a la revolución cultural, a saber, al constituirse la filosofía de la praxis como nueva hegemonía.

El concepto de bloque histórico es una de las bisagras conceptuales más importantes de los *Cuadernos.* Con él, Gramsci puede revolucionar las visiones más ortodoxas del marxismo, mostrando la unidad dialéctica entre estructura y superestructuras, la relación biunívoca entre las fuerzas materiales e ideológicas, el tránsito de lo económico al momento político, el papel de los intelectuales (que aseguran la relación orgánica entre la estructura socioeconómica y las superestructuras que ellos mismos controlan), los cambios de las relaciones de fuerza entre las clases, el desarrollo histórico del proceso revolucionario y, también, la inversión de la praxis, *id est* la desintegración del viejo bloque histórico y la creación del nuevo, así como la expansión ético-política que se deriva de ella.

En particular, a través del concepto de bloque histórico Gramsci puede desarrollar hacia nuevas direcciones la doctrina marxiana de las ideologías. Con los *Cuadernos,* de hecho, la ideología deja de aludir exclusivamente, en términos marxianos, a la glorificación superestructural de lo existente, duplicado en el nivel simbólico y presentado como natural-eterno y, por consiguiente, como intrascendible[3]. O, mejor dicho, al lado de esta concepción «estática»[4], por así decirlo, que concibe el elemento ideológico como un mero reflejo apologético superestructural de lo

existente naturalizado y eternizado, Gramsci esboza otra, que no se encuentra en la obra de Marx, pero que está, aunque no sea en términos idénticos, en los escritos de Lenin.

De acuerdo con esta concepción «dinámica», la ideología es una formación intelectual que prepara a la acción o, si se prefiere, a una visión del mundo que se traduce inmediatamente en movilización política. También se podría sostener que, para Gramsci, la ideología es el terreno en el que la identidad de filosofía y política se hace visible, el lugar en que la primera se traspasa a la segunda. Por ello, como se ha mencionado[5], el lema «ideología» aparece en los *Cuadernos* con una frecuencia notable, como sinónimo de «ideología política» («ideología de Mazzini», «ideología masónica», «ideología meridional», «ideología patriótica», etc.), es decir, como visión política que hace posible la acción.

La ideología, en su sentido dinámico, se presenta como una especie de vulgarización de la visión filosófica, a disposición de las masas y de su acción política. Por esta razón, la ideología, concebida como filosofía, se convierte en sentido común, y coincide con la representación de la realidad propia de un grupo social. Es el terreno concreto del que nace la subjetividad colectiva. La ideología permite que los hombres se unan adoptando la misma verdad práctica, por esta razón es el punto de contacto entre filosofía y política, el *locus revelationis* de su identidad[6], la «fase intermedia entre filosofía y práctica cotidiana» (C, 11 [XVIII], § 26, p. 1433). Motivo por el cual, en los *Cuadernos* se afirma que las ideologías son la verdadera filosofía, en la medida en que «conducen a las masas a la acción concreta», lo que revela su naturaleza de «aspecto de masas de toda concepción filosófica, que en el “filósofo” adquiere características de universalidad abstracta» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 2, p. 1242).

De esta manera, se aclara la constelación de filosofía, política e ideología que sirve de telón de fondo constante para los *Cuadernos*. La filosofía marxista es la única ideología que puede mostrar, en lugar de ocultar, las contradicciones en las que está suspendida la sociedad capitalista. En todas los demás ideologías el sentido «estático» y el «dinámico» conviven juntos en la unidad, para que las masas acepten el presente elevado a la categoría de dadidad natural-eterna. Solo la ideología marxista puede ser una ideología en la segunda acepción y no en la primera: de hecho, es la única ideología que no tiene el propósito de santificar las relaciones de fuerza

existentes, sino el de movilizar las fuerzas sociales con vistas a su derrocamiento. A diferencia de otras ideologías, que son el instrumento de la clase dominante en la lucha de clases, la ideología marxista es la ideología de los dominados, «es la expresión de estas clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte de gobierno y que tienen interés en conocer toda la verdad, también la desagradable, y en evitar los engaños (imposibles) de la clase superior y, tanto más, de sí mismas» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 41, p. 1320).

El rasgo específico de la ideología marxista, a saber, dejar patentes las contradicciones en lugar de ocultarlas o darles legitimidad y, por tanto, presentarse como la única ideología que no les hace perder a los actores sociales el sentido de la realidad, permite que pueda calificarse justamente de «liberación total de todo "ideologismo" abstracto» (C, 16 [XXII], § 9, p. 1864). En su sentido más amplio, el marxismo es la afirmación de la ideología concreta contra la abstracta, de la dinámica contra la estática.

Lejos de duplicar simbólicamente y justificar lo existente, las formaciones ideológicas, en su acepción dinámica, constituyen el horizonte dentro del cual los hombres y las clases cobran conciencia del conflicto y pueden tomar posición para luchar desde dentro. Desde este punto de vista, la ideología no es solo el reflejo pasivo del conflicto: es, por el contrario, la dimensión integral y constitutiva de su existencia[7].

Incluso de este modo específico de replantear la teoría marxista de las ideologías, se desprende cómo para Gramsci la cultura cobra envergadura hasta ocupar un lugar lugar fundamental y relativamente autónomo para crear alternativas a la ideología dominante, el terreno de una pugna superestructural para hacer valer visiones del mundo alternativas a las que las clases dominantes emplean para ejercen su hegemonía. En este horizonte de sentido se inscribe, pues, la noción decisiva de «hegemonía», con la que los *Cuadernos* llevan a cabo una revolución ulterior en la galaxia conceptual marxista. En su sentido más general[8], la hegemonía se refiere a la capacidad de una clase para traducir sus reivindicaciones económicas en el nivel político y cultural, de acuerdo con lo que Gramsci llama la «catarsis». Esta última coincide con el delicado paso de lo económico a lo político, de lo objetivo a lo subjetivo, o, en palabras de los *Cuadernos,* «del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-

político, esto es, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 6, p. 1244).

El momento catártico alude, pues, a la «purificación» de lo económico, en el sentido de un ensanchamiento de perspectivas y horizontes frente a la mera estructura; un ensanchamiento que se convierte en capacidad para cambiar las condiciones materiales en instrumento a través del cual crear una nueva forma ético-política que permita llevar a cabo las posibilidades encerradas en la realidad. A través de la redefinición no determinista de la relación estructura-superestructura (hecha posible por el concepto de catarsis y bloque histórico) y mediante la tematización del concepto de hegemonía, Gramsci puede valorizar aún más el elemento subjetivo, práctico, cultural y político[9].

El tema de la hegemonía, ya presente en las *Tesis de Lyon* (en la séptima), aparece por primera vez en los *Cuadernos* en el § 44 del primer cuaderno, pero no en el sentido limitado de «hegemonía del proletariado» –así lo empleó Gramsci entre 1924 y 1926–, sino en un sentido más amplio y renovado conceptualmente, como «hegemonía política»; con esta fórmula se hace hincapié en el hecho de que, antes de la toma del poder, hay que conquistar la hegemonía político-cultural en la sociedad civil (y no a través del poder estatal, puesto que en este caso se convertiría inmediatamente en autoritario, planteándose como un dominio sin hegemonía):

> Puede y debe haber una «hegemonía política» incluso antes de llegar al poder, no se tiene que contar solo con la fuerza material que da el poder para ejercer la dirección o hegemonía política (C, 1 [XVI], § 44, p. 41).

La hegemonía, al ser la unión dinámica de dirección y dominio, es el momento de conexión entre el elemento del consenso y el de la fuerza[10]. Se basa, por su propia naturaleza, en la valoración del elemento cultural, como ya se ha señalado, pero también en la centralidad del discurso público para llevar a cabo la acción política. Esto significa que, en términos generales, la hegemonía coincide con una expresión del poder fundada esencialmente en el consenso, es decir, en la capacidad de obtener –a través de la persuasión y la mediación cultural– la adhesión de un grupo a un proyecto político-cultural específico. Al estar bajo una constelación conceptual compuesta también por el «pueblo-nación», la «voluntad

colectiva» y el «bloque histórico», la hegemonía se plantea como la unificación de las fuerzas en el plano ideológico.

Al basarse en una relación de geometrías variables entre la fuerza y el consenso (según la distinción que Gramsci toma, renovándola, de los teóricos de las elites), la hegemonía, no solo apunta a formar una voluntad colectiva, capaz de crear un nuevo aparato estatal y de transformar la sociedad existente, sino también a elaborar y luego difundir y poner en marcha una nueva concepción del mundo, una nueva ideología que pueda contrarrestar y reemplazar a aquella dominante[11].

Por esta razón, «toda relación de "hegemonía" es necesariamente una relación pedagógica» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 44, p. 1331). La hegemonía representa la dominación cultural de un grupo (o de una clase) capaz de imponer a los demás grupos, con prácticas cotidianas y creencias compartidas, sus propios puntos de vista, hasta llegar a crear un articulado y organizado sistema de control. El elemento cultural desempeña aquí, una vez más, un papel central en el proyecto político de los *Cuadernos.*

Se trata de un concepto altamente ambiguo y, para algunos, concretamente inútil (así lo afirma Althusser en *El marxismo no es un historicismo*, 1965), pero también representa el mayor éxito de Gramsci en el mundo (de *Hegemonía y estrategia socialista* de 1985, de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe al Edward Said de *Cultura e imperialismo* de 1993): la hegemonía es el lugar donde es más visible la revolución del marxismo que Gramsci lleva a cabo con el código de la filosofía de la praxis. En varias ocasiones, declaró haber tomado el concepto de Lenin, según la usual estrategia, típica del marxismo occidental, de dar legitimidad con el *ipse dixit* a sus propias originales teorías.

En realidad, se trata de una auténtica revolución o, para usar las mismas palabras del intelectual sardo, de «un gran acontecimiento "metafísico"» (C, 7 [VII], § 35, p. 886) del que Gramsci es personalmente responsable[12]. A través del concepto de hegemonía se desmonta la noción monolítica de dominio típica del marxismo[13]. La hegemonía, al ser la unión de fuerza y consenso, se basa en la distinción entre el momento de la «dirección» (que se ejerce por medio del consenso intelectual y moral) y el del «dominio» (que coincide con el uso de la fuerza). El marxismo tradicional, por su parte, había sido capaz de pensar solo el dominio, subestimando

erróneamente el momento cultural del conflicto político. Así, en los *Cuadernos:*

> Un grupo social es dominante respecto de los grupos adversarios que tiende a «liquidar» o a someter incluso con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines o aliados. Un grupo social puede y hasta tiene que ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernativo (esta es una de las condiciones principales para la conquista del poder); luego, cuando ejerce el poder y aunque lo tenga firmemente en las manos, se hace dominante, pero tiene que seguir siendo también «dirigente» (C, 19 [X], § 24, pp. 2010-2011).

A la luz de esta icástica descripción gramsciana, es posible argumentar que el poder se basa en la presencia simultánea de fuerza y consenso: si prevalece el elemento de la fuerza, tenemos el dominio; si, en cambio, prevalece el consenso, tenemos la hegemonía. De ahí la importancia ineludible, para Gramsci, de una revolución cultural que, en la forma de «guerra de posiciones», establezca la hegemonía, haciendo valer, a partir del individuo singular, un «espíritu de escisión» que pueda oponerse a la hegemonía dominante. La política misma se convierte entonces en una lucha por la hegemonía, hallando en el ámbito cultural su propio momento decisivo, aunque no exclusivo.

La hegemonía, siendo un concepto transversal no enmarcable unívocamente y caracterizado por un viraje eminentemente ético-político[14], en el análisis gramsciano puede darse dentro de una nación (hegemonía de la ciudad sobre el campo, y –de acuerdo con el tema de la «cuestión meridional»– del norte sobre el sur, «la unidad no había sido creada sobre una base de igualdad, sino como hegemonía del norte sobre el sur en la relación territorial ciudad-campo» (C, 1 [XVI], § 44, p. 47). Pero también puede darse a escala global (en forma de imperialismo) o, como dominio de una clase sobre las demás. En el Estado hay instrumentos adecuados mediante los cuales obtener y mantener la hegemonía: los organismos públicos y del Estado (escuelas, parlamento, poder judicial, policía, gobierno) y los organismos privados (periodismo, revistas especializadas y enciclopédicas, sindicatos, organizaciones políticas, etcétera).

Tal como algunos críticos han escrito[15], la lucha por la hegemonía como la concibe Gramsci cuenta con un tema subyacente que ya estaba presente en los tiempos de *L'Ordine Nuovo*, la dialéctica entre espontaneidad y dirección, entre la libre acción de las masas y la acción

concertada de un partido o de la clase intelectual. Tampoco hay que olvidar que la lucha por la hegemonía abarca dos momentos en correlación esencial[16]. Por un lado, el esfuerzo por valorizar los elementos de autonomía cultural ya presentes en la masa. Por otro, la necesidad de confrontarse con los puntos más altos del «bloque intelectual» capitalista, es decir, con la cultura hegemónica de los intelectuales burgueses. A la primera cuestión contestan los *Cuadernos* mediante el intenso debate con el «espíritu nacional-popular», el folklore y el sentido común; a la segunda, con el *Anti-Croce*.

El consenso con la ideología de los grupos dominantes se mantiene gracias a la función de mediación simbólica que los intelectuales ejercen en la sociedad civil, sobre cuya función hablaremos más detalladamente a continuación. Ampliando el concepto de dominio gracias a la teoría de la hegemonía, es posible comprender en qué sentido y con qué modalidades un grupo puede, en cada caso, ser dominado pero no subordinado (es decir, cuando tiene una evidente conciencia de clase y la capacidad para reclamar políticamente sus propias aspiraciones) o, paralelamente, dominante pero no dirigente (cuando el uso de la fuerza no va acompañado del consenso).

La crisis de una hegemonía se produce cuando, aun conservando su propio dominio, la clase políticamente dominante ya no puede ser dirigente con respecto a todas las demás clases, ni logra imponer universalmente su visión del mundo. Pues bien, lo que sucede es que la clase social dominada (siempre que no sea culturalmente subordinada), si es capaz de ofrecer soluciones reales a los problemas que la clase dominante ha dejado sin resolver, puede llegar a ser dirigente y, extendiendo su visión del mundo a otros estratos sociales, establecer un nuevo «bloque social», es decir, una nueva alianza de fuerzas sociales. De esta manera, puede llegar a ser hegemónica, ocupando el lugar de la vieja clase dominante que ha dejado de ser hegemónica. Esta es la difícil tarea que Gramsci le asigna al proletariado cuyo fin debe ser una revolución comunista capaz de llevar a cabo, en el nivel sociopolítico, la precedente reforma intelectual y moral de las masas.

El cambio de poder hegemónico es un momento revolucionario que en un principio tiene lugar en el nivel superestructural, para pasar sucesivamente a la sociedad considerada en su conjunto, implicando también a la estructura económica, a saber: todo el «bloque histórico». La misma lectura del

fascismo, propuesta en los *Cuadernos* como un caso paradigmático de crisis de hegemonía, se inscribe en este horizonte de sentido. Justo cuando está a punto de perder su hegemonía, la burguesía del capital mantiene y, además, refuerza su dominio recurriendo a la violencia fascista[17]. El ascenso de Mussolini –«pésimo demagogo» (C, 6 [VIII], § 97, p. 772)– y del fascismo plantea una serie de cuestiones y problemas inesperados por el marxismo clásico, «cuestiones» que el partido de Gramsci se vio obligado, por primera vez, a enfrentar directamente[18]. El fascismo, por un lado, da concreta validez a la alternativa leninista entre socialismo y barbarie; y, por otro, constituye la prueba irrefutable, ya sea de la incapacidad del proletariado para gestionar de manera progresiva y emancipadora la salida de la crisis, ya de las dificultades trágicas que sufre el capitalismo. Era lo que Gramsci ya había pronosticado en 1920:

> La fase actual de la lucha de clases en Italia es la fase que precede a la conquista del poder político por el proletariado revolucionario, mediante el paso a nuevos modos de producción y de distribución que permitan una recuperación de la productividad, o bien a una tremenda reacción de la clase propietaria y de la casta de gobierno[19].

El fascismo, de hecho, es esa «tremenda reacción» de la clase propietaria que se ve despojada de la hegemonía. La industrialización en curso, que se reivindica en el Bienio Rojo (1919-1921), estaba llevando a los industriales y a las clases agrarias a la pérdida de poder económico, social, político y, sobre todo, ideológico, en beneficio de los nuevos estratos emergentes. Pero, si la clase dominante se enfrenta a una crisis de consenso, la dominada, por su parte, es trágicamente incapaz de hacerse cargo de la situación de manera revolucionaria: en esto reside la «debilidad relativa de la fuerza antagonista y progresiva» (C, 13 [XXX], § 27, p. 1622).

El fascismo coincide con el modo policial con que los grupos dominantes, que han dejado de ser dirigentes, mantienen a los dominados en una condición de subordinación (de «derrota producida a las fuerzas revolucionarias por su defecto intrínseco» ya se hablaba en la tesis decimocuarta de las *Tesis de Lyon*). La situación es trágica porque para la clase dominante comienza el ocaso y, a la par, la clase dominada no logra imponer su hegemonía, sufriendo pasivamente la violencia del dominio fascista: «La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer» (C, 3 [XX], § 34, p. 311).

Lo viejo está muriendo, pero el traspaso es lento, a lo nuevo le cuesta nacer porque el capital usa la violencia más atroz para preservar su vida, sin que el proceso vaya acompañado de la constitución paralela de una hegemonía proletaria alternativa. Esta última se ve obstaculizada no solo por la incapacidad socialista para organizar a las masas, de la que ya hemos hablado, sino también por la violencia fascista y por el «impedimento mecánico» (C, 3 [XX], § 34, p. 311) de la porra. Por estas razones, el fascismo no puede entenderse como una peculiaridad del atraso italiano, o como un fragmento supérstite de feudalismo en el mundo moderno.

De hecho, para Gramsci –que en esto se contrapone a las más famosas lecturas propias del antifascismo democrático–, el fascismo es un fenómeno moderno en todos los aspectos. Más precisamente, puede interpretarse como un episodio específico de «cesarismo moderno» de tipo «regresivo» –al igual que, según la lección de los *Cuadernos* (influidos por el análisis de Michels), el de Napoleón III o el de Bismarck–, es decir, expresa una «solución arbitraria, confiada a una gran personalidad, de una situación histórico-política caracterizada por un equilibrio de fuerzas de perspectiva catastrófica» (C, 9 [XIV], § 133, p. 1194).

La violencia fascista no puede resolver la crisis. Se limita a suspenderla temporalmente, produciendo la dramática situación actual, sin generar una nueva hegemonía, más bien utilizando solo el dominio en sus formas más crueles. En este sentido, el fascismo le proporciona a Gramsci un ejemplo de «crisis de hegemonía», pero también de «revolución pasiva»[20]. Con esta expresión, tomada de Cuoco (quien la había usado hablando de la revolución napolitana de 1799, estallada bajo la égida de nobles y aristócratas, sin la participación de los campesinos), Gramsci alude a esos fenómenos de profundo cambio económico, social, político y cultural, controlados y gestionados por las clases dominantes (la aristocracia durante el Resurgimiento, la burguesía durante el fascismo), que los dominados sufren pasivamente y que produce la adaptación pasiva de la mentalidad y de las costumbres de las masas.

El fascismo, por consiguientes, puede considerarse una revolución pasiva *sui generis* «propia del siglo XX» (C, 8 [XXVIII], § 237, p. 1089), una estabilización violenta y represiva del capitalismo en crisis; estabilización controlada por las clases dominantes para que se mantenga la «gelatinosa» estructura económica y social de Italia. En este sentido, también es un

ejemplo de revolución pasiva, ese fenómeno, estudiado especialmente en el cuaderno 22 [V], que Gramsci llama genéricamente «americanismo», con sus dos manifestaciones satélites: el fordismo y el taylorismo[21].

Como se ha señalado[22], el tema del americanismo debe leerse en paralelo con el fascismo y la «cuestión meridional». La relación de hegemonía del norte sobre el sur en Italia se viene produciendo a nivel global, como nexo hegemónico del capitalismo fordista americano sobre todas las demás formas existentes. Por ello, la hegemonía estadounidense –la verdadera novedad estructural del capitalismo como ha venido desarrollándose después de Marx– es una especie de internacionalización de la «cuestión meridional»[23]: el norte de América explota y somete al sur del resto del mundo capitalista.

Pero el americanismo, al igual que el fascismo, es también una revolución pasiva que transforma el nexo de fuerza capitalista no para derrocarlo, sino para estabilizarlo. Ahí está la diferencia entre una revolución pasiva como el Resurgimiento –la cual, por lo menos, había «marcado una época», haciendo posible un giro histórico decisivo– y el fascismo y el americanismo, que «hacen perdurar» el tiempo presente, impidiendo que lo viejo desaparezca para que surja lo nuevo.

El capitalismo estadounidense se caracteriza no solo por el productivismo febril y la saturación de lo real y lo simbólico con la forma mercancía. Junto con estos fenómenos (y de manera sinérgica), también existe la fordista y taylorista «racionalización coercitiva de la existencia» (C, 21 [XVII], § 13, p. 2133) y del trabajo de los obreros, que ha sido posible gracias a la creciente desprofesionalización del trabajo obrero y su adaptación al funcionamiento mecánico y automático de la máquina, favoreciendo así el surgimiento de una nueva figura –el obrero-masa– y el ocaso del artesano, creativo y especializado, consciente de sus prestaciones.

La hegemonía que se ha ido imponiendo con el americanismo es, en la visión de Gramsci, el resultado de una forma de revolución pasiva[24]. Esta ha logrado, mediante la dominación económica, el control político y cultural sobre los obreros, reducidos a meros apéndices del capital. Hallando su célula originaria en la concreta concentración de la fábrica, ese dominio satura la sociedad, la moral y la cultura: se configura bajo todos los efectos como una revolución pasiva con la que los grandes industriales

consolidan el sometimiento de las masas, cada vez más dominadas y subalternas.

«En América se da la elaboración forzada de un nuevo tipo humano» (C, 1 [XVI], § 61, p. 72), pasivo e incapaz de autoconciencia, que actúa de manera irreflexiva cumpliendo órdenes y sufriendo pasivamente el dominio del otro. Se produce pues, incluso en este sentido, el dominio del fatalismo y del mecanicismo mediante la creación –hábilmente controlada por las políticas hegemónicas– de un nuevo tipo humano, el «gorila amaestrado».

Figura en la que la operosidad maquinal se entrelaza perversamente con la cadavérica aceptación de las órdenes recibidas, el gorila amaestrado expresa «con un cinismo brutal la finalidad de la sociedad norteamericana: desarrollar en el trabajador, en un grado máximo, las actitudes maquinales y automáticas, destruir el viejo nexo psicofísico del trabajo profesional cualificado que exigía una cierta participación activa de la inteligencia, de la fantasía, de la iniciativa del trabajador, y reducir las operaciones productivas al mero aspecto físico, maquinal» (C, 4 [XIII], § 52, p. 489). A través de la racionalización fordista y taylorista de la existencia y del trabajo, se ha eliminado con éxito el elemento del pensamiento crítico, que es la capacidad, para el individuo y para el grupo, de tomar el camino de la reflexión que «lo puede conducir a pensamientos poco conformistas» (C, 4 [XIII], § 52, p. 493).

En opinión de Gramsci, el americanismo, fuerza hegemonía planetaria, está produciendo una revolución pasiva global, acelerando la transición de Europa hacia ese modelo, de acuerdo con «una transformación de las bases materiales de la civilización» (C, 3 [XX], § 11, p. 296). Observando el proceso americano, Gramsci insinúa, una vez más, la «necesidad inmanente de llegar a la organización de la economía programática» (C, 22 [V], § 2, p. 2141), que derroque el nuevo tipo de Estado coherente con el *ordo* capitalista. En Estados Unidos, «el Estado es el Estado liberal, pero no en el sentido de liberalismo aduanero o de la efectiva libertad política, sino en el sentido más profundo y fundamental de la libre iniciativa y del individualismo económico que conduce con sus propios medios, como “sociedad civil”, por su propio desarrollo histórico, al régimen de la concentración industrial y de los monopolios» (C, 1 [XVI], § 135, p. 125 A). Con el americanismo, el dominio capitalista alcanza un grado y una intensidad nunca experimentados.

[1] Cfr. P. Anderson, *Ambiguità di Gramsci*, *op. cit.*, N. Bobbio, *Saggi su Gramsci*, Milán, Feltrinelli, 1990.

[2] Véase H. Portelli, *Gramsci et le bloc historique*, 1972 [ed. it.: *Gramsci e il blocco storico*, trad. de M. N. Pierini, Roma-Bari, Laterza, 1973; ed. cast.: *Gramsci y el bloque histórico*, México, Siglo XXI, 1985].

[3] Cfr. M. Filippini, «Tra scienza e senso comune. Dell'ideologia in Gramsci», en *Scienza & Politica* 47 (2012), pp. 89-106.

[4] Cfr. F. Fergnani, *Antonio Gramsci: la filosofia della prassi nei «Quaderni del carcere»*, *op. cit.*, pp. 35-37.

[5] Cfr. G. Liguori, voz «Ideologia», *op. cit.*, p. 141.

[6] Cfr. F. Fergnani, *Antonio Gramsci: la filosofia della prassi nei «Quaderni del carcere»*, *op. cit.*, p. 16.

[7] Véase G. Nardone, *Il pensiero di Gramsci*, Bari, De Donato, 1971, p. 416.

[8] Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere»*, *op. cit.*, p. 92.

[9] Véase el ya clásico L. Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1972 [ed. cast.: *El concepto de hegemonía en Gramsci*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1978]. Cfr. también F. lo Piparo, *Lingua intellettuali e egemonia in Gramsci*, Roma-Bari, Laterza, 1979.

[10] Cfr. G. Cospito, «Egemonia», en F. Frosini y G. Liguori (eds.), *Le parole di Gramsci: per un lessico dei «Quaderni del carcere»*, *op. cit.*, pp. 89 y ss.

[11] Véase W. L. Adamson, *Hegemony and Revolution. A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*, Berkeley, University of California Press, 1980.

[12] Cfr. A. de Giovanni, «Egemonia gramsciana, egemonia leninista», en *Passato e Presente* 74 (2008), pp. 29-54.

[13] Véase B. Opratko, *Hegemonie: politische Theorie nach Antonio Gramsci*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2012.

[14] Cfr. P. Spriano, «Intervento», en VVAA, *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma, nei giorni 11-13 gennaio 1958*, *op. cit.*, p. 541.

[15] Cfr. R. Mordenti, *«Quaderni del carcere» di A. Gramsci*, *op. cit.*, p. 56.

[16] Cfr. *ibid.*, p. 52.

[17] Cfr. L. Mangoni, «Il problema del fascismo nei "Quaderni del carcere"», en F. Ferri (ed.), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani. Firenze, 9-11 dicembre 1977*, 2 vols., Roma, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, 1979, I, p. 428.

[18] Cfr. A. Accardo y G. Fresu, *Oltre la parentesi. Fascismo e storia d'Italia nell'interpretazione gramsciana*, Roma, Carocci, 2009.

[19] A. Gramsci, «Per un rinnovamento del Partito Socialista», en *Ordine Nuovo* 2 (mayo de 1920), p. 3; en *Scritti politici*, *op. cit.*, II, p. 218 [ed. cast.: «Por una renovación del Partido Socialista», en *Antología*, Madrid, Akal, 2013].

[20] Véase J. Mena, *El concepto de Revolucíon Pasiva: una lectura a los «Cuadernos de la Cárcel»*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1984.

[21] Cfr. G. Baratta, «Socialismo, americanismo e modernità in Gramsci», en *Critica Marxista* 4 (1990), pp. 95-108.

[22] Cfr. R. Mordenti, *«"Quaderni del carcere" di A. Gramsci»*, *op. cit.*, p. 67.

[23] Véase G. Baratta, voz «Americanismo», en F. Frosini y G. Liguori (eds.), *Le parole di Gramsci: per un lessico dei «Quaderni del carcere»*, *op. cit.*, p. 17.

[24] Cfr. G. Baratta y A. Catone (eds.), *Modern Times. Gramsci e la critica dell'americanismo. Atti del convegno internazionale. Roma 20-22 novembre 1987*, Milán, Diffusioni '84, 1989.

IX. SENTIDO COMÚN Y CULTURA NACIONAL-POPULAR

> La acción política tiende precisamente a hacer salir a las multitudes de la pasividad.
>
> A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*

Como se sabe, la otra gran «revolución pasiva» –o, de nuevo con la terminología gramsciana, la «revolución sin revolución» (C, 1 [XVI], § 44, p. 41 A)– identificada en los *Cuadernos* con la historia reciente de Italia, es el Resurgimiento[1]. La continuidad entre este y el fascismo enfatizada por Gentile –que había visto en el primero la puesta en marcha del proceso revolucionario llevado a su plenitud por el segundo– es retomada por Gramsci, quien, sin embargo, los interpreta como dos episodios que surgen por igual bajo el signo de la revolución pasiva.

La ausencia de jacobinismo, que Gioberti había notado, también para Gramsci es la característica distintiva del Resurgimiento italiano. Esta ausencia se debe tanto a razones económicas, como a la situación particular de Italia, a su «temperatura histórica diferente a la de Europa» (C, 1 [XVI], § 44, p. 53). La hegemonía de los moderados impidió, según Gramsci, las transformaciones radicales, que también eran necesarias, y, a la par, la formación de una voluntad colectiva nacional-popular.

Por esta razón –explica Gramsci–, el rasgo peculiar de la revolución pasiva del Resurgimiento radica en la «falta de iniciativa popular unitaria en el desarrollo de la historia italiana» y, por lo tanto, «el hecho de que el “progreso” tendría lugar como reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico e inorgánico de las masas populares como “restauraciones”» (C, 8 [XXVIII], § 25, p. 957 A). El límite principal del «Partido de Acción», incapaz de liberarse de su naturaleza elitista y eminentemente burguesa, residió en su incapacidad para actuar como partido de masas y buscar el apoyo de los estratos no burgueses, sobre todo del campesinado.

Este último constituía la masa popular cuya participación activa en la acción del Resurgimiento determinaría –bajo la guía de un «partido jacobino» similar al francés– un adecuado impulso social desde abajo capaz de renovar verdaderamente la gelatinosa estructura sociopolítica del país.

Por esta razón, el cometido de la «revolución activa» comunista será el de llevar a cabo el proceso iniciado en el Resurgimiento, con la participación en la lucha tanto de la clase subalterna de los obreros, como de los campesinos: no el fascismo, como pensaba Gentile, sino la revolución activa del comunismo es la que realizará el potencial sin explotar del Resurgimiento[2].

Para que este proceso tenga lugar y se produzca un cambio «molecular» de la sociedad, es fundamental dirigir la lucha por la hegemonía de manera que la filosofía de la praxis se convierta en una ideología de referencia y, por tanto, en un arma política para el derrocamiento de la sociedad existente. Según Gramsci, es preciso tomar como punto de partida la cultura para conseguir la hegemonía y, desde ahí, también el dominio.

Aunque de manera gradual, la filosofía de la praxis está empezando a imponerse hegemónicamente, «mientras el materialismo histórico no sufre hegemonías, comienza él mismo a ejercer una hegemonía sobre el viejo mundo intelectual» (C, 4 [XIII], § 14, pp. 435-436), haciendo gravitar a su alrededor también a los intelectuales de las otras clases.

La filosofía de la praxis comienza a ejercer una forma de hegemonía sobre la cultura tradicional (C, 11 [XVIII], § 27, p. 1435), haciendo valer socialmente el «espíritu de escisión» frente al orden dominante y dando visibilidad cada vez más a la dicotomía leninista entre socialismo y barbarie: «Una teoría es revolucionaria en la medida en que es elemento de separación y distinción consciente entre dos campos, en cuanto es vértice inaccesible al campo adversario» (C, 4 [XIII], § 14, p. 435), puesto que produce una clara dicotomía en el seno de la sociedad entre fuerzas conservadoras y revolucionarias. Por esta razón, la cultura tradicional intenta resistir por todos los medios (este es el caso, por ejemplo, de Croce) a la filosofía de la praxis.

Para que esta última pueda imponer su hegemonía y favorecer el proceso de transformación molecular de la sociedad necesita que, por mediación de los intelectuales, adquiera el estatuto de «sentido común», uno de los temas centrales de los *Cuadernos.* Si la revolución política tiene que ser precedida de la cultural, entonces tenemos que conquistar el sentido común, transformando a la filosofía de la praxis en una ideología política que impregne el sentir de las masas populares.

El segundo cuaderno está dedicado en particular a la relación entre la filosofía y el sentido común, es decir, «una concepción del mundo difundida en una época histórica determinada en la masa popular» (C, 8 [XXVIII], § 213, p. 1071). Oponiéndose al *cliché* según el cual el sentido común sería la negación del concepto filosófico, Gramsci concibe el primero como sedimentación en forma popular del segundo, «el sentido común es un agregado caótico de concepciones filosóficas dispares» (C, 8 [XXVII], § 173, p. 1045) que se ha ido depositando y vulgarizando en el imaginario colectivo. En consecuencia, para que una filosofía sea eficaz históricamente debe dejar una «sedimentación de "sentido común"» (C, 1 [XVI], § 65, p. 76), una visión de masa que, lejos de ser rígida y monolítica, debe transformarse y enriquecerse continuamente, dándoles también a las personas humildes, sencillas, la posibilidad de orientarse en el mundo.

Con sus tesis sobre el sentido común, Gramsci toma posición en el acalorado debate que había tenido lugar en los años veinte y treinta, en gran parte gracias a las aportaciones de Croce y Gentile[3]. Aunque desde perspectivas diferentes, ambos habían resuelto el problema de la conexión entre el sentido común y la filosofía haciendo hincapié en la correlación entre las dos dimensiones. De esta manera, Croce y Gentile habían acabado por renunciar a cualquier intento de reforma o cambio del sentido común.

El neoidealismo de Croce y Gentile se había demostrado, por eso mismo, incapaz de captar el interés de las clases subalternas cambiando su forma de pensar y, por consiguiente, había dejado el camino abierto a otra gran potencia hegemónica, la Iglesia. La paradoja, desde esta perspectiva, es evidente[4]. El neoidealismo de Croce y Gentile –que «no sabe (y no puede) popularizarse» (C, 3 [XVI], § 140, p. 399)– proclama su identidad con el sentido común, cuando en realidad está totalmente separado de él, manteniendo viva la distancia abisal entre los intelectuales y el pueblo, «una de las mayores debilidades de las filosofías inmanentistas en general consiste precisamente en no haber sabido crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre las "gentes sencillas" y los intelectuales» (C, 2 [XXIV], § 12, p. 1381).

De acuerdo con la reconstrucción de Gramsci, el sentido común se configura como la filosofía de las masas o, más precisamente, como el sistema de categorías filosóficas que se ha vulgarizado convirtiéndose en una visión colectiva y popular. Por este motivo, conforme podemos leer en

los *Cuadernos* «el “sentido común” es el folklore de la “filosofía”» (C, 1 [XVI], § 65, p. 76). Se encuentra a caballo entre el auténtico folklore y el conocimiento más riguroso de la filosofía, la economía y la ciencia.

Queda claro que, en este análisis gramsciano, hay una escasa consideración por los fenómenos de manipulación del sentido común y de la opinión pública que la Escuela de Frankfurt estudiará con la categoría de «industria cultural»; pese a que los *Cuadernos* identifiquen, aunque solo sea de paso, la manipulación de la opinión pública como una herramienta eficaz de hegemonía política, un punto clave de contacto entre el consenso y la fuerza (C, 7 [VII], § 83, p. 914).

Más allá de este límite, el análisis gramsciano admite de forma cristalina la necesidad para la filosofía de la praxis de convertirse en sentido común y, por consiguiente, en instrumento ideológico de lucha por la hegemonía, «hay que cambiar el sentido común, crear un “nuevo sentido común”, para hacerlo es imprescindible quedar en contacto con las “gentes sencillas”» (C, 8 [XXVIII], § 213, p. 1071). El sentido común, de hecho, es el ambiente cultural que los intelectuales hallan en un espacio preexistente, y que tienen el deber de transformar con el fin de promover una nueva hegemonía que se apodere de las masas y las lleve a la acción política, sacándolas de la pasividad.

Por esta razón, el sentido común ya es potencialmente una ideología movilizadora. Se da al plural, como multiplicidad caleidoscópica de sentidos comunes e ideologías, en continua transformación y redefinición en la arena de la concreción histórica. Al ser «filosofía de las multitudes (C, 11 [XVIII], § 13, p. 1397), el sentido común es una especie de horizonte histórico en el que todos los hombres siempre han estado y están inmersos: no pueden anularlo, sino modificarlo solamente.

Una de las tareas específicas de la filosofía de la praxis, de hecho, consiste también en purificar el sentido común. Debe apuntar a crear la autoconciencia histórica de los subalternos (de modo que se constituyan, marxianamente, en una clase «por sí, en sí y para sí»). Por eso, aún a riesgo de dogmatizarse, la filosofía de la praxis debe llegar a ser sentido común, purificando el que existe y remodelándolo desde su interior: debe, además, «hacer salir a la multitud de la pasividad» (C, 7 [VII], § 6, p. 857), de acuerdo con un tema ya contenido en las *Tesis de Lyon* («sacar de la pasividad a las masas obreras», tesis cuadragesimosegunda). Los cambios

históricos y el paso de una época a otra no son el resultado de las hazañas realizadas por los héroes individuales (lo que Gramsci llama «historia fetichista» [C, 19 [X], § 5, p. 1980]), sino gracias a las «más vastas y numerosas energías nacional-populares» (C, 9 [XIV], § 96, p. 1160).

A la luz de lo dicho, podemos afirmar que, para Gramsci, entre la filosofía y el sentido común hay un vínculo de contraste y unidad a la vez. Por un lado, la filosofía es la problematización crítica del sentido común, se opone a él y desenmascara los presupuestos infundados. Por otro, es llamada a reformarlo y remodelarlo, haciéndose ella misma sentido común.

Según esta segunda prerrogativa, la filosofía de la praxis debe sedimentarse en una visión popular, difusa y omnipresente, convertirse en «una concepción de masa, una cultura de masa que opera unitariamente, o sea, que tiene normas de conducta no solo universales en la idea, sino también "generalizadas" en la realidad social» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 31, p. 1271). Solo de esta manera la filosofía de la praxis puede promover el nacimiento de una hegemonía alternativa con respecto a la dominante; una hegemonía que, dando vida a un sentido común nacional-popular, permita la creación de «un nuevo bloque intelectual-moral que haga políticamente posible el progreso intelectual de las bases y no solo de pequeños grupos de intelectuales» (C, 11 [XVIII], § 12, p. 1385).

A la luz de lo expuesto anteriormente, también queda claro de qué manera y por qué razones los *Cuadernos* insisten con tanto énfasis en la necesidad de crear una cultura «nacional-popular» que eleve moral e intelectualmente a las masas, para que salgan de la pasividad en la que la clase dominante quiere que permanezcan[5]. Conforme hemos señalado[6], este es un tema fundamental ya en obras como *La nueva política económica y las tareas de los centros de educación política* (1921), *Fin de la retirada* (1922), *Más vale poco, pero mejor* (1923) y muchas otras.

El concepto de nacional-popular –tomado libremente de Gioberti– desempeña un papel central en los *Cuadernos* y se refiere esencialmente a una realidad que en Italia siempre ha faltado[7]. Dicho concepto ha sido configurado como una especie de parámetro para evaluar la proximidad de las obras literarias frente a la realidad concreta de los problemas, los intereses y los sentimientos del pueblo y de la masa nacional[8]. Este es el tema desarrollado en las páginas (C, 5 [IX], § 38, p. 571)

programáticamente tituladas *Carácter no nacional-popular de la literatura italiana.*

A través de la constelación conceptual contenida en la fórmula «nacional-popular» (que es, por su naturaleza, la unión de voluntad colectiva y reforma intelectual y moral)[9], Gramsci aboga por la necesidad de crear un vínculo entre los intelectuales y la nación, entre la cultura y la realidad popular, y, por tanto, la necesidad de que la literatura misma tenga un carácter nacional-popular, «el libro dirigido al pueblo debe convertirse íntimamente en nacional-popular» (C, 3 [XVI], § 91, pp. 373-374). En Italia siempre ha faltado una literatura auténticamente nacional-popular, arraigada en el pueblo y capaz de elevarlo intelectualmente, «la literatura existente, salvo raras excepciones, no está vinculada a la vida popular-nacional, sino a grupos restringidos de castas ajenos a la vida nacional» (C, 6 [XVIII], § 38, p. 712 A).

Los intelectuales italianos son ellos mismos, desde siempre, incapaces de hacerse portavoces e intérpretes de las tendencias y las aspiraciones concretas de las clases y de los grupos arraigados en el proceso histórico efectivo. Y precisamente con su desinterés por las masas populares y su indiferencia ante sus necesidades, los intelectuales ya están influyendo activamente, aunque tan solo sea negativamente. La literatura ejerce siempre –incluso cuando no lo reconoce– una influencia cultural y política, configurándose como «creación práctica de “masas de sentimientos y de emociones” que imponer al pueblo» (C, 23 [VI], § 25, p. 2213 C), instrumento de batalla ideológica para la hegemonía[10].

Por esta razón, los italianos siempre se inspiran en la literatura extranjera, en la que encuentran ese arraigo nacional-popular que le falta a la italiana. Las pruebas que confirman el hecho de que en Italia «los intelectuales están lejos del pueblo, o sea, de la “nación”» (C, 3 [XX], § 63, p. 343), las halla Gramsci en el libro *Los prometidos*. La actitud de Manzoni hacia el pueblo «no es “nacional-popular”, sino aristócrata» (C, 7 [VII], § 50, p. 896). Los humildes y los plebeyos (don Abbondio y fray Galdino, Gervasio y Agnese, Perpetua y Renzo) se describen como seres mezquinos, sin vida interior, con un distanciamiento irónico y caricaturizado. Solo los señores tienen su vida interior y su propia personalidad (fray Cristóbal, el cardenal Borromeo, el Innominado y el mismo don Rodrigo).

En Italia, la falta de una literatura, y de una cultura en general, enraizada en lo nacional-popular, se explica también porque los intelectuales italianos siempre han sido y son una casta cosmopolita y no nacional. Este aspecto depende en gran medida de la historia misma de Italia, del «estado de disgregación en que permaneció la península desde la caída del Imperio romano hasta 1870» (C, 4 [XIII], § 49, p. 479), sin dejar de lado el papel de la Iglesia que «contribuye a impedir que se forme una sólida base nacional» (C, 12 [XXIX], § 1, p. 1524).

El cosmopolitismo sin raíces nacional-populares –rasgo peculiar de la cultura italiana y de la actitud de sus intelectuales– se propone como el hijo de la «tradición de la universalidad romana y medieval» (C, 5 [IX], § 55, p. 589) y como una de las causas principales de la ausencia, en la península, de una reforma intelectual y moral capaz de involucrar activamente a las masas populares.

Sucede, pues, que en Italia, por un lado, los intelectuales siempre han sido una casta cosmopolita y no nacional, alejada de la masa popular, y, por otro, de forma sinérgica, el pueblo se encuentra «en un estado misérrimo de indiferencia y de falta de una vida espiritual» (C, 3 [XX], § 63, p. 345), incapaz de participar activamente en la vida sociopolítica del país. La vida de este último está partida en dos; por una parte, la casta cosmopolita de los intelectuales a una distancia sideral del pueblo; y, por otra, las masas proyectadas en un estado fatal de pasividad e ignorancia, de sometimiento material y subordinación cultural.

Para Gramsci, la traición de los intelectuales italianos es opuesta a la *trahison des clercs* denunciada por Julien Benda[11]. Traicionan no porque se inmiscuyan en política, sino porque se abstienen de ella, en lugar de luchar por la unidad y la independencia nacional. Llegan a ser hombres de corte y casta aparte, se separan de la masa y se convierten en una elite cosmopolita y portavoz de los intereses extranjeros.

Por esta razón, la historia de Italia, donde solo hay «revoluciones pasivas», se coloca establemente, en opinión de Gramsci, bajo el signo de un cosmopolitismo abstracto, desarraigado de la cotidiana vida nacional y abismalmente lejano del sentir de las masas: «Esta “cultura” italiana es la continuación del “cosmopolitismo” medieval vinculado a la Iglesia y al Imperio, concebidos como universales» (C, 1 [XVI], § 150, p. 133 A). Incluso Maquiavelo –el autor que más se acerca a la idea de una reforma

intelectual y moral de Italia– se inscribe en este horizonte. *El Príncipe*, de hecho, elabora conceptualmente acontecimientos de la historia española, francesa e inglesa en el trabajoso proceso de unificación que en Italia aún no se ha realizado.

En los *Cuadernos*, para aludir a la falta de una literatura nacional-popular en Italia, a menudo se emplea la fórmula «brescianismo»[12]. «Forma de oposición a toda forma de movimiento nacional-popular» (C, 23 [VI], § 8, p. 2198 C), el brescianismo es una de las múltiples palabras que Gramsci deriva del apellido de los personajes de la historia italiana (como «lorianismo» y «cadornismo»), emblema de una actitud particular, por lo general negativa. En particular, brescianismo –llamado así por el nombre del jesuita Antonio Bresciani (1798-1862), uno de los fundadores y directores de la revista *La Civiltà Cattolica*, y escritor de novelas populares de carácter reaccionario–, en los *Cuadernos* es sinónimo de aristocraticismo paternalista, jesuitismo, pertenencia sectaria a una casta cerrada y cosmopolita, sideralmente lejana de una visión nacional-popular.

Entre los «nietos del padre Bresciani», como titula una amplia parte de los *Cuadernos*, junto con muchos escritores ahora hundidos en el olvido, hay autores contemporáneos de Gramsci (como Adelchi Baratono y Giuseppe Ungaretti). La patología del «brescianismo» va acompañada de su variante marxista, el «lorianismo», la forma de materialismo histórico fatalista y sin participación activa de las masas dominante en Italia («se puede decir que en Italia buena parte de lo que llamamos materialismo histórico no es más que lorianismo» [C, 7 (VII), § 13, p. 863]).

A la luz de lo que hemos estado aclarando, podemos sostener que, acorde con la valoración del elemento cultural concebido como momento de lucha político-ideológica por la hegemonía, los *Cuadernos* llevan a cabo una auténtica reinterpretación en clave marxista de la literatura y de la dimensión estética, colocándola en una correlación dinámica con la vida social y política italiana; y esto de acuerdo con el supuesto de la filosofía de la praxis, según el cual, las ideas, cualquiera que sea su alcance, no surgen por partenogénesis, sino que se producen en el terreno conflictivo concreto de la sociedad históricamente determinada.

Incluso desde este punto de vista, Gramsci aspira a derrocar la hegemonía croceana, contraponiéndose a su visión al menos en tres puntos cardinales[13]: *a)* valorizando también el contenido conceptual de una obra

y, en consecuencia, considerando positivamente (siguiendo una línea hermenéutica que, aunque de manera diferente, asimismo se encuentra en Gentile), también por su alcance político, la *Divina comedia*, que Croce subestima como «no poesía»; *b)* estudiando concretamente el vínculo entre el autor y la sociedad, entre el pensamiento y el contexto histórico-político en el que este actuó (analizando también el momento ético-ideológico, omitido por Croce); *c)* tratando de seguir el arduo camino de una mediación entre la crítica estética y la crítica política, sobre la base de De Sanctis.

La valoración de De Sanctis –totalmente gentiliana, como ya se ha dicho– en los *Cuadernos* resulta eficaz para proponer una crítica militante en lucha por una nueva cultura humanista que ha de surgir de las cenizas de la vieja. De Sanctis es, a los ojos de Gramsci, el precursor en busca de lo nacional-popular, de «una nueva actitud hacia las clases populares, un nuevo concepto de lo que es "nacional", más amplio, menos exclusivista, menos "policial", por así decir, diferente del que tenía la derecha histórica» (C, 23 [VI], § 1, p. 2186). Si Marx y Hegel son los paradigmas filosóficos de la filosofía de la praxis, y Lenin, el ejemplo político, entonces De Sanctis, por su parte, aparece como el modelo de crítica literaria al que inspirarse: «Satisface sentir en él el fervor apasionado del hombre de parte que tiene firmes convicciones morales y políticas y no las disimula ni intenta disimularlas» (C, 4 [XIII], § 5, p. 426).

En este mismo horizonte de sentido (al que, por supuesto, se podrían añadir muchos más temas abordados por Gramsci), se inscriben también otras categorías capitales de la estética de los *Cuadernos,* entre ellas las parejas dicotómicas «viejo-nuevo» y «destrucción-creación». Gramsci, por ejemplo, elogia la revista *La Voce* por su labor positiva de democratización y desprovincialización de la cultura italiana. En cambio, lo «viejo que vuelve» y persiste en el presente está representado sobre todo por el «vacío conceptismo» y el «secentismo» típicos de la poesía pura y del odiado Ungaretti.

La dialéctica entre las dos parejas dicotómicas mencionadas anteriormente halla, probablemente, en el análisis de la obra de Pirandello su ejemplo más logrado. Por un lado, Pirandello representa la destrucción del antiguo hábito teatral y de la mentalidad católica y positivista por medio de una fecunda acción de desobjetivación de lo existente –aunque lo haga con un relativismo hiperbólico– en dirección del momento subjetivo. Por otro, la

obra teatral pirandelliana (excepto *Liolà*, el texto preferido de Gramsci) se entreteje con elementos filosófico-intelectualistas que la alejan aún más de la vida nacional-popular de las masas.

También en este sentido, surge claramente el enraizamiento de Gramsci en la historia de Italia. Al igual que Gentile, el intelectual sardo siempre ha pensado en Italia –su literatura y su historia, sus contradicciones y sus cualidades–, aspirando él mismo, con sus propias reflexiones, a ser un intelectual nacional-popular italiano.

[1] Cfr. VVAA, *Gramsci e la storia d'Italia*, Milán, Unicopli, 2008; F. Rocchetti (ed.), *Con gli occhi di Gramsci: letture del Risorgimento*, Roma, Carocci, 2011.

[2] Véase G. Baratta, voz «Americanismo», *op. cit.*, p. 32.

[3] Véase F. Frosini, «*Gramsci e la filosofia: saggio sui "Quaderni del carcere"*», *op. cit.*, pp. 172-175.

[4] Cfr. *ibid.*, p. 172.

[5] Cfr. G. Baratta y A. Catone (eds.), *Antonio Gramsci e il «progresso intellettuale di massa»*, Milán, Unicopli, 1995.

[6] Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere», op. cit.*, p. 97.

[7] L. Durante, voz «Nazionale-popolare», en F. Frosini y G. Liguori (eds.), *Le parole di Gramsci: per un lessico dei «Quaderni del carcere», op. cit.*, p. 160.

[8] Véase M. B. Luporini, «Alle origini del "nazionale-popolare"», en G. Baratta y A. Catone (eds.), *Antonio Gramsci e il «progresso intellettuale di massa», op. cit.*, pp. 47 y ss.

[9] Cfr. L. Durante, voz «Nazionale-popolare», *op. cit.*, p. 158.

[10] Véase C. Salinari, «Letteratura e vita nazionale nel pensiero di Antonio Gramsci», en *Rinascita* 2 (1951), pp. 85-88.

[11] Véase A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento, op. cit.*, p. 150.

[12] Cfr. M. Paladini Musitelli, voz «Brescianesimo», en F. Frosini y G. Liguori (eds.), *Le parole di Gramsci: per un lessico dei «Quaderni del carcere», op. cit.*, p. 35.

[13] Véase A. Leone de Castris, *Estetica e politica. Croce e Gramsci*, Milán, Angeli, 1989.

X. LA «CUESTIÓN» DE LOS INTELECTUALES Y LA POLÍTICA

> Todo hombre, considerado fuera de su profesión, despliega cierta actividad intelectual, es decir, es un «filósofo», un artista, un hombre de buen gusto, participa de una concepción del mundo, tiene una línea consciente de conducta moral y contribuye, por tanto, a sostener o a modificar una concepción del mundo, es decir, a suscitar nuevos modos de pensar.
>
> A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*

Si, como hemos visto, la revolución comunista es sobre todo una revolución cultural que aspira a la construcción de una hegemonía que reforme el sentido común, es preciso luchar para que se forme un grupo de intelectuales. Este último está llamado a ampliar la hegemonía comunista en toda la sociedad, cuyo fin sea unificar a la humanidad según un proceso práctico que elimine las contradicciones, siguiendo una dinámica marcada por conflictos y sus superaciones.

La tarea principal de la nueva clase intelectual será la transformación de la filosofía de la praxis en sentido común nacional-popular, para que las masas puedan salir de su pasividad tradicional y prepararse para la «revolución activa», luchando por una hegemonía alternativa a la dominante (de acuerdo con el ejemplo del *Anti-Croce*).

Como ya se ha mencionado, la «cuestión» de los intelectuales es una de las más importantes en los *Cuadernos.* Gramsci hizo hincapié en su centralidad ya en una carta a Tania del 19 de marzo de 1927, planteando la necesidad de una extensa «investigación sobre los intelectuales italianos» (CC, 55). En términos generales, «los no intelectuales no existen», ya que todos los hombres suelen pensar (también tomando parte en el sentido común) y «no se puede separar el *homo faber* del *homo sapiens*» (C, 12 [XXIX], § 3, p. 1550). Todos los hombres son, pues, filósofos e intelectuales, porque cada uno de ellos piensa y tiene su propia concepción del mundo, por simple y poco sofisticada que sea. Otra cosa es la filosofía consciente y crítica que se organiza en un discurso filosófico riguroso y es la prerrogativa del intelectual «especialista». La función de este último es promover la reforma intelectual y moral de las masas mediada por la reforma del sentido común.

A la luz de estas determinaciones, el problema que se plantea es inherente a la creación de una nueva clase intelectual; con esta expresión, Gramsci no solo alude a un grupo de individuos que se dedican a funciones culturales, sino también a la totalidad de los «estratos sociales que ejercitan funciones organizativas en sentido amplio» (C, 19 [X], § 26, p. 2041), en el ámbito de la producción, la cultura y la política.

Gramsci distingue entre intelectuales «orgánicos» y «tradicionales». Los primeros son aquellos que cada clase crea a su propia imagen y semejanza y que le dan «homogeneidad y conciencia de su propia función en el campo económico» (C, 4 [XIII], § 38, p. 457). Los segundos, en cambio, son los que una clase emergente encuentra ya operativos, que representan la continuidad abstracta con el pasado (el clero y los filósofos, en particular): estos tienen la ilusión de ser «autónomos e independientes» del grupo social dominante y corifeos, por así decirlo, de una espiritualidad soberana.

La tarea del intelectual, entonces, es doble[1]. Debe crear a partir de sus filas a nuevos intelectuales orgánicos y, al mismo tiempo, involucrar a los intelectuales tradicionales, reemplazando –en el terreno de la lucha de clases– a la antigua hegemonía de las viejas clases dominantes con la propia. De esta manera, la clase intelectual deberá esforzarse «para desarrollar el "nuevo intelectualismo"» (C, 4 [XIII], § 72, p. 514) en dos frentes: por un lado, «elevar intelectualmente estratos populares cada vez más amplios, es decir, para dar personalidad al amorfo elemento de masa» (C, 9 [XIV], § 12, p. 392 C), creando una voluntad colectiva y reformando en un sentido moral e intelectual al pueblo, elevando su nivel espiritual y aumentando su preparación cultural; pero luego también, paralelamente, para hacer valer un nuevo punto de vista práctico-crítico del intelectual, de modo que se afirme el «nuevo intelectual-constructor, organizador, "persuasor permanente" e incluso superior al espíritu abstracto matemático» (C, 4 [XIII], § 72, p. 514).

A lo largo de toda su vida, ya a partir de la experiencia ordinovista, Gramsci persigue el ideal de la unión entre los intelectuales y el pueblo, conociendo muy bien –como ya se ha señalado– la distancia abismal que, en Italia, los separa. Si, en la península italiana, el pueblo está desprovisto de elementos intelectuales, y los intelectuales son una clase aparte, hasta el punto de sentirse más ligados «a Annibal Caro o a Ippolito Pindemonte que a un campesino de Apulia o Sicilia» (C, 21 [XVII], § 5, p. 2116), es

necesario acercarlos creando un «bloque nacional intelectual y moral» (C, 19 [X], § 5, p. 2117) que convierta el marxismo en sentido común nacional-popular, en «fundamento de una concepción del mundo nueva e integral» (C, 12 [XXIX], § 2, p. 1551). Si la revolución tiene como fundamento la conquista de la hegemonía mediada por la cultura, es preciso –y este es el cometido de los intelectuales– elevar culturalmente a las masas, transformando la filosofía de la praxis en sentido común.

Según Gramsci, el Partido Comunista, en calidad de intelectual colectivo, ha de proponerse como síntesis activa de este proceso. Desempeñará el papel de «pregonero de una reforma intelectual y moral» (C, 8 [XXVIII], § 21, p. 953). Incluso teniendo en cuenta la función de los intelectuales, vuelve a la superficie el nexo principal, descrito en los *Cuadernos*, entre la filosofía de la praxis y la política, pero también la inevitable organización del sujeto revolucionario, ya destacada desde los tiempos de *L'Ordine Nuovo.* Cultura y conciencia siguen siendo la base para dar inicio al proceso revolucionario, aunque Gramsci –al igual que Marx– sea muy parco tanto al describir la sociedad del futuro como al esbozar las formas concretas de la transición. El partido está llamado a liderar este proceso dialéctico, favoreciendo el paso de la masa a clase en sí y para sí y, a la vez, promoviendo activamente la construcción de un contrapoder simétrico respecto al del grupo dominante.

La reforma intelectual y moral se determina como «cuestión» de la organización y de las formas en que puede expresarse la autonomía política del proletariado a través de la mediación activa de los intelectuales[2]. También permite crear el «vínculo emocional» de equipos directivos y cuerpo social, esa educación mutua que para Gramsci (desde los tiempos del periódico *L'Ordine Nuevo*), es la base de una auténtica unión democrático-inmanente sobre la cual, a partir del partido, se irá constituyendo la «nueva civilización» (C, 3 [XX], § 31, p. 309) comunista. Los *Cuadernos* la llama «filología viviente» (C, 11 [XVIII], § 25, p. 1430), es decir, la hermenéutica política mediante la cual el partido –al superar la brecha entre la clase dominante y la dominada– está llamado a sacar a la superficie la voluntad real de ese texto constituido por las masas para interpretarlo, educarlo, instruirlo y formarlo.

Una vez que se hayan desmontado el fatalismo y el mecanicismo, el tránsito a la sociedad comunista depende enteramente de la capacidad

política para organizar a las masas y guiarlas para que actúen hacia ese fin. Las tendencias históricas, de hecho, pueden traducirse en acción mediante la práctica, pero «no está dicho que estas tendencias vayan a realizarse necesariamente» (C, 7 [VII], § 24, p. 872).

El cometido de la política y del partido consiste precisamente en hacer frente a la formación cultural y a la transición a una distancia prudencial de la visión determinista, según la cual la contradicción desaparece por sí misma, «la contradicción económica se convierte en contradicción política y se resuelve políticamente en una inversión de la práctica» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 33, p. 1279). Sin práctica ni actividad política, la contradicción –que nace en el campo estructural-económico– permanece. Una vez más, en contraste con el marxismo fatalista y economicista, es la praxis política, apoyada por la organización cultural de las masas a manos de los intelectuales, la que tiene que actuar de manera concertada para derrocar el nexo de fuerza capitalista.

En la carta a Tania del 7 de septiembre de 1931, Gramsci relaciona su estudio sobre los intelectuales con el del Estado. El Estado debe ser entendido como «equilibrio entre la sociedad política y la sociedad civil», y es en la sociedad civil que operan los intelectuales como mediadores entre la estructura y las superestructuras[3]. Para llegar a ser dominante, la clase dominada debe convertirse en Estado: debe asumir –así escribe en noviembre-diciembre de 1930– «como fin del Estado su propio fin, su propio desaparecer, o sea, la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil» (C, 5 [IX], § 127, p. 662 B). Por lo tanto, el propósito de la conquista comunista del Estado debe ser su extinción o, más bien, su sustitución por una «sociedad regulada» en la que las relaciones de solidaridad entre los hombres ya no necesiten del aparato coercitivo del Estado.

Para que la clase dominada se convierta en hegemónica y llegue a ser Estado, es necesario que sea guiada por los intelectuales, que, a su vez, deben ser internos de un partido centralizado, que Gramsci, con la terminología de Maquiavelo, califica de «moderno Príncipe»[4]. Será necesario, por tanto, «traducir a un lenguaje político moderno la noción de "príncipe"» (C, 5 [IX], § 127, p. 662), dando vida a un partido que se haga cargo de la transición del capitalismo a la «sociedad regulada». Esta es la

orientación teleológica del proyecto filosófico-político de los *Cuadernos*, que asume con coherencia la verdad como «cuestión práctica».

En cuanto a la teoría política desarrollada en los *Cuadernos*, la importancia de Maquiavelo es decisiva, junto con la de Hegel, Gentile y Marx en el ámbito filosófico[5]. Para Gramsci, Maquiavelo es, en efecto, un precursor de la filosofía de la praxis. Manteniendo una distancia prudencial tanto del utopismo abstracto, como del realismo desencantado, él propuso, con *El Príncipe*, un patrón de «fantasía concreta»: estimuló de manera realista a los hombres de su tiempo para que formaran una voluntad colectiva y actuaran en el marco de la coyuntura históricamente determinada. En la obra maestra de Maquiavelo ya está presente la unidad dialéctica de voluntad y concreción histórica para «cambiar la realidad existente de forma concreta y de alcance histórico» (C, 8 [XXVIII], § 84, p. 990), que se convertirá en el pilar de la filosofía de la praxis marxista del proyecto mismo de los *Cuadernos.*

En la obra de Maquiavelo, los «conceptos generales» y la «crítica del presente» se entrelazan perfectamente. Las dos dimensiones plantan la semilla de una concepción que también podría ser llamada «“filosofía de la praxis” o “neohumanismo” en cuanto no reconoce elementos trascendentes o inmanentes (en sentido metafísico), sino que se basa por completo en la acción concreta del hombre, el cual, impulsado por sus necesidades históricas, actúa y transforma la realidad» (C, 5 [IX], § 127, p. 657).

Auténtico Marx *ante litteram* («Maquiavelo del proletariado»[6] era la definición del filósofo de Tréveris dada por Croce), el pensador toscano tematiza una filosofía que se resuelve en la práctica política concreta, y, además, en la «afirmación de que la política es una actividad independiente y autónoma que posee sus principios y sus leyes distintas a las de la moral y la religión en general» (C, 4 [XIII], § 8, p. 431). Anticipando el pensamiento de Marx, Maquiavelo piensa en la autonomía de la política[7] y, en consecuencia, en la autonomía de la filosofía de la praxis.

El Príncipe gira, por lo general, en torno a la creación, en Italia, de un Estado moderno que surja de una «revolución activa», gracias a la participación del pueblo y, en este caso, de la voluntad colectiva fruto de la unión de burgueses y campesinos. Por eso, Maquiavelo, además de ser un teórico de la filosofía de la praxis, es un teórico *ante litteram* de la hegemonía[8]. Se dirige, en efecto, a la clase revolucionaria de su tiempo –

el pueblo y la nación italiana– anticipando tanto el jacobinismo francés («primer jacobino italiano» lo califica Gramsci [CC, 459]), como el marxismo revolucionario.

Desde este punto de vista, *El Príncipe* no es solo un tratado gris del realismo, sino que podría incluso entenderse como una utopía (C, 25 [XI], § 7, p. 2292), a condición de que se conciba como la fantasía concreta de quien, tomando en cuenta la situación histórica, tiene como objetivo provocar una «acción política inmediata» (C, 5 [IX], § 127, p. 657), con el fin de convertir a Italia en un Estado en el sentido moderno. De hecho, según Gramsci, *El Príncipe* podría ser estudiado como una «ejemplificación histórica del "mito" soreliano» (C, 8 [XXVIII], § 21, p. 951), una fantasía que influye concretamente en el pueblo para crear una voluntad colectiva[9]; este aspecto confirmaría la tesis de Gramsci, según la cual el pensador toscano no es, ni nunca quiso ser, un mero científico de la política; es un «hombre de partido, de pasiones poderosas, un político en acción, que quiere crear nuevas relaciones de fuerza y por eso no puede dejar de ocuparse del "deber ser"» (C, 12 [XXIX], § 16, p. 1577).

De la lectura de Maquiavelo en clave de filosofía de la praxis, Gramsci deduce la necesidad de un «Príncipe moderno», ya sea como un nuevo libro que, siguiendo los pasos de Maquiavelo, transforme el marxismo en doctrina política organizada («el tema sería el partido político, en sus relaciones con las clases y con el Estado: no el partido como categoría sociológica, sino el partido que quiere fundar el Estado» [C, 4 (XIII), § 10, p. 432]), ya como un nuevo jefe que promueva la formación de una voluntad colectiva que conduzca a la revolución. Desde esta perspectiva, los *Cuadernos* presentan un desarrollo de esa teoría política sobre cuya doctrina originaria Marx había sentado las bases de la filosofía de la praxis, pero sin llevar a cabo todas sus consecuencias e implicaciones.

El nuevo príncipe, a diferencia del de Maquiavelo, no será una persona real, sino un organismo en el que ya comienza a sentirse y afirmarse la acción de la voluntad colectiva, «este organismo ya ha sido dado por el desarrollo histórico, y es el partido político: la primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva, que tienden a devenir universales y totales» (C, 8 [XXVIII], § 21, p. 951). El moderno Príncipe, uniendo a todos los subalternos, campesinos y obreros, facilitará –por mediación de los intelectuales– la formación de una voluntad colectiva

nacional y realizará la reforma moral e intelectual que es tan vital para que se establezca la hegemonía y la clase dominada llegue a ser Estado «molecularmente».

El moderno Príncipe –a saber, «ese partido en particular que quiere (y ha sido racional e históricamente creado para este fin) fundar un nuevo tipo de Estado» (C, 13 [XXX], § 21, p. 1601)– difundirá él mismo, como intelectual orgánico y colectivo, la filosofía de la praxis convertida en ideología política. Al mismo tiempo, desempeñará el papel vital de dirección ideal, moral y cultural tejiendo una tela que combine y movilice concretamente los diferentes elementos del bloque histórico.

Valorando –mediante el dispositivo de la filosofía de la praxis– la esfera política, Gramsci también se replantea el concepto de Estado: extiende su horizonte con respecto a la tradición ortodoxa del marxismo. Los *Cuadernos* llevan a cabo un auténtico *«élargissement»* del concepto de Estado, como lo bautizó Christine Glucksmann[10], puesto que codifican de forma inédita el nexo de unidad-distinción entre el Estado y la sociedad civil. En esto puede verse también el aporte originalísimo del estudio gramsciano.

Según Gramsci, el Estado, en sentido estricto, coincide con el binomio Estado-gobierno y Estado-legislación, es decir, con la que podemos calificar genéricamente de «sociedad política». En un sentido más amplio, el Estado ha de entenderse como la combinación dinámica de «sociedad política» y «sociedad civil», la síntesis de fuerza y consenso, de dominio y hegemonía. En este segundo sentido, el Estado tal como lo entiende Gramsci es una «hegemonía acorazada con coacción» (C, 6 [VIII], § 88, p. 764), que está mucho más próxima a la concepción de Gentile que a la de Croce.

La autonomía de lo político descubierta a través de Maquiavelo y contenida virtualmente en el dispositivo mismo de la filosofía de la praxis no implica, sin embargo, la eliminación de la base estructural de la economía. En su raíz más profunda, el Estado sigue siendo «la expresión de la situación económica» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 41, p. 1310), y la política misma, como se ha visto, está llamada a actuar en el horizonte histórico económicamente determinado. De este modo, el Estado se erige como el momento político de la adaptación de la sociedad civil al económico. El Estado expresa pero no produce la situación económica, por

lo tanto, debe, como mínimo, gobernarla y convertirse él mismo en «agente económico» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 41, p. 1310) en el plano político.

Gramsci se remite sobre todo a las categóricas hegelianas para delinear las prerrogativas del Estado, ha de ser *sittlich*, «ético»[11]. El Estado, en particular, debe gobernar y regular la economía (evitando que se autonomice, como ocurre en la anarquía económica de la sociedad capitalista), y hacerse cargo de la «actividad educativa y moral» (C, 5 [IX], § 69, p. 603) de las masas, para crear una cultura nacional-popular[12], «cada Estado es ético en cuanto una de sus funciones más importantes es la de elevar a la gran masa de la población a un determinado nivel cultural y moral» (C, 8 [XXVIII], § 179, p. 1049).

En este sentido podemos comprender la importancia que los *Cuadernos* atribuyen a la «cuestión» de la escuela y a su reforma. La escuela es un momento decisivo para la creación de la hegemonía, pero también de ese humanismo que marca el derrocamiento del capitalismo[13]. En términos generales, Gramsci piensa en un modelo de escuela que, por un lado, debe sustituir la subordinación de los alumnos con un proceso de interacción dinámica entre profesores y alumnos (modelo que, a veces, parece remitir a la pedagogía de Gentile); y, por otro, enseñar también la práctica y no limitarse a la teoría (evitando la separación entre los saberes y la vida), de modo que el alumno no sea «una mera pasividad, un “mecanismo receptor” de nociones abstractas» (C, 12 [XXIX], § 2, p. 1452).

Las escuelas y las universidades existentes –meros «cementerios de la cultura» (C, 4 [XIII], § 50, p. 488)– convierten a los alumnos en el equivalente del gorila amaestrado de la fábrica y, además, producen divisiones entre las gentes sencillas y los que se sienten superiores por haber acumulado en la memoria datos, conceptos y citas. En contraste con este modelo, la «escuela futura» difundirá una cultura que, entrelazando teoría y práctica, será organización y disciplina del propio yo, conquista de una forma de conciencia superior, pero también comprensión del presente, de los derechos y deberes de cada uno, centrándose en la dignidad no negociable del hombre.

El «Estado ético» de inspiración hegeliana para Gramsci no coincide con un aparato coercitivo que interfiere de manera invasiva en la vida individual; un Estado de este tipo es, en todo caso, el Estado de disciplina fascista, es decir, el «Estado-gobierno», un régimen dictatorial sin consenso

ni hegemonía y que no une, si no de una manera violenta, los dos momentos de la sociedad: el político y el civil. Por esta razón, el Estado fascista según Gramsci no puede llamarse, hegelianamente, ético; coincide, en cambio, con la regresión del gobierno a «mera fuerza» (C, 8 [XXVIII], § 2, p. 937) sin consentimiento alguno. Gramsci rechaza con la misma energía el Estado liberal, como «Estado-vigilante nocturno», como «Estado mínimo» que se limita a garantizar el funcionamiento correcto de las transacciones económicas entre los individuos. En el cuaderno 8 [XXVIII] tampoco faltan severas críticas al Estado soviético[14].

Al ser el artífice de la «dirección consciente de las grandes multitudes nacionales» (C, 9 [XIV], § 42, p. 1122), el Estado ético como lo concebía Gramsci –es decir, el Estado administrado en el sentido comunista– tendrá que unir en el consenso a la sociedad política y a la sociedad civil, con el objetivo de «poner fin a las divisiones internas de la clase dominada, etc., y crear un organismo social unitario técnico-moral» (C, 8 [XXVIII], § 179, p. 1049). Para que esto ocurra, es necesario que los comunistas, gracias a la cultura y al papel de los intelectuales, aumenten todo lo posible el consenso, hasta llegar a ser Estado gradualmente. Este no es, una vez más, un acto revolucionario único e irrepetible, sino un proceso lento y «molecular» cuyo arranque está en la cultura como base para la creación de una hegemonía que impregne minuciosamente las estructuras del Estado.

El marxismo heterodoxo de Gramsci valora, además del Estado, también la dimensión nacional. Como se ha sugerido[15], los *Cuadernos* se basan en la idea de que se debería empezar del nivel nacional para llegar al supranacional. La emancipación universal de la humanidad debe ser el resultado de un proceso que halla en la realidad nacional su punto de partida y que, desde ahí, se expanda gradualmente para convertirse en cosmopolitismo: «El desarrollo tiende hacia el internacionalismo, pero el punto de partida es “nacional” y en este punto de partida hay que tomar pie» (C, 14 [I], § 68, p. 1729).

De esta manera, el internacionalismo del marxismo ortodoxo no se abandona, sino que pasa dialécticamente por el camino de lo nacional[16]; entre el momento internacional y el nacional hay un vínculo de mediación, por el cual el segundo se plantea como el resultado de un proceso que tiene su punto de partida en el primero, a saber, en la vida nacional-popular

concreta de la masa en la que los intelectuales y el «Príncipe moderno» operan.

El internacionalismo no coincide, pues, en palabras de Hegel, con el «escopetazo» sin mediación, o con la cancelación de las especificidades nacionales típicas de la noche en la que «todos los gatos son pardos». Es, por el contrario, el resultado de un proceso que comienza en el nivel nacional no para anularlo, sino para «superarlo» *(aufheben)* dialécticamente en una síntesis superior en la que convivan lo universal de la humanidad emancipada y la pluralidad de culturas y tradiciones lingüísticas.

En este contexto, la clase internacional «tiene que "nacionalizarse" en cierto sentido, y este sentido no es, por lo demás, muy estrecho, porque antes de que se formen las condiciones de una economía según un plan mundial es necesario atravesar múltiples fases en las cuales las combinaciones regionales (de grupos de naciones) pueden ser varias» (C, 14 [I], § 68, p. 1729). Como le gustaba decir a Gramsci (C, 3 [XX], § 2, p. 284), citando a André Gide, se sirve mejor al interés general cuanto más particular se es; la mejor manera de ser cosmopolita, en lo específico, es cuidar de la masa nacional-popular de la que formamos parte[17].

Pensando, pues, en una vía nacional para el comunismo y, al mismo tiempo, alegando un uso emancipador y progresista del concepto de nación, Gramsci está obligado, *ipso facto*, a acuñar un nuevo léxico, ausente en la tradición internacionalista del marxismo. Asimismo, cuando en los *Cuadernos*, lleva a cabo su «reconocimiento nacional», el intelectual sardo abandona las categorías del marxismo clásico[18]: en lugar de las clases están el «pueblo-masa» (C, 4 [XIII], § 33, p. 452) y el «pueblo-nación» (C, 11 [XVIII], § 67, p. 1505), flanqueados por figuras satélites como la voluntad colectiva nacional-popular.

En este proceso revolucionario global hecho posible por la vía nacional, cuyo fin es superar el capital, los italianos ocupan un lugar privilegiado, actuando como vectores potenciales de la universalización. De acuerdo con un dispositivo que halla, dentro de ciertos límites, en el Fichte de los *Discursos a la nación alemana* su arquetipo, Gramsci cree que solo los italianos, en virtud de su histórica tendencia al cosmopolitismo, podrán transformar el interés nacional en interés humano universal.

Se trata de una tendencia general que se encuentra históricamente en las partes más altas de la cultura italiana. Así, por ejemplo, Dante representa a

Italia y, al mismo tiempo, la función cosmopolita de la intelectualidad italiana. Maquiavelo enlaza un fructífero punto de vista nacional-popular con una perspectiva verdaderamente europea. Escribe Gramsci:

> Colaborar para reconstruir el mundo económico en forma unitaria está en la tradición del pueblo italiano y de la historia italiana, no para dominarlo hegemónicamente y apropiarse del fruto del trabajo ajeno, sino para existir y desarrollarse precisamente como pueblo italiano (C, 19 [X], § 5, p. 1988).

Aquí se esboza, aunque solo sea de forma embrional, el ideal de universalización como alternativa a la del capitalismo cosificador, que une a la humanidad y, a la vez, mantiene las especificidades culturales y lingüísticas de los pueblos, entendidos ellos mismos como el modo plural en que se manifiesta la unidad del género humano.

[1] Cfr. R. Mordenti, *«"Quaderni del carcere" di A. Gramsci»*, *op. cit.*, p. 61.

[2] Cfr. A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, *op. cit.*, pp. 51-57.

[3] Véase G. Liguori, «Stato e società civile da Marx a Gramsci», en G. Petronio y M. Paladini Musitelli, *Marx e Gramsci*, Roma, Manifestolibri, 2001, pp. 69-80.

[4] Cfr. B. Fontana, *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

[5] Véase F. Sanguineti, *Gramsci e Machiavelli*, Roma-Bari, Laterza, 1982.

[6] B. Croce, «Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo» (1897), en B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Bari, Laterza, 1968 (1900), pp. 98-99.

[7] Véase P. Thomas, «Gramsci e il primato della politica», en *Critica Marxista* 2 (2010), pp. 52-61.

[8] Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere»*, *op. cit.*, p. 166.

[9] Véase C. N. Coutinho, «Il concetto di volontà collettiva in Gramsci», en *Critica Marxista* 2-3 (2008), pp. 33-36.

[10] Cfr. C. Glucksmann, *Gramsci et l'état. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, 1975 [ed. it.: *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, trad. de C. Mancina y G. Saponaro, Roma, Editori Riuniti, 1976; ed. cast.: *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI de España, 1978].

[11] Cfr. F. Frosini, *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere»*, *op. cit.*, p. 153.

[12] Cfr. L. Capitani y R. Villa (eds.), *Scuola, intellettuali e identità collettiva nel pensiero di Antonio Gramsci. Atti del convegno. Reggio Emilia, 11 dicembre 1997*, Roma, Gamberetti, 1999; R. Dore Soares, *Gramsci, o Estado e a escola*, Ijuí, Editora Unijuí, 2000.

[13] Cfr. R. Pagano, *Il pensiero pedagogico di Antonio Gramsci*, Milán, Monduzzi, 2013.

[14] Véase G. Cospito, «Gramsci e il "piano". L'"economia regolata" e l'Unione Sovietica nell'analisi dei "Quaderni del carcere», en *Marx 101*, 18 (1994), pp. 98-110.

[15] Véase A. D'Orsi, *Gramsciana*, *op. cit.*, p. 25.

[16] Cfr. F. Izzo, «Nazione e cosmopolitismo nei "Quaderni del carcere"», en *Italianieuropei* 3, junio de 2008, pp. 269-282; S. Suppa, «Nazionale, internazionale, forme dell'egemonia in Gramsci»,

en *Critica Marxista* 2-3 (2008), pp. 44-50.

[17] Cfr. G. Liguori, «Stato e “mondializzazione” in Gramsci», en *Critica Marxista* 5 (1998), pp. 47- 58.

[18] Véase A. Lepre, *Gramsci secondo Gramsci*, *op. cit.*, p. 136.

XI. VOLVER A PARTIR DE GRAMSCI

> ¿Me pedirás tú, muerto descarnado,
> abandonar esta desesperada
> pasión de estar en el mundo?
>
> P. P. Pasolini, *Las cenizas de Gramsci*

La única manera de heredar a Gramsci, en la época del fanatismo económico, es *volver a partir* de su proyecto inacabado, del sueño despierto de una emancipación garantizada únicamente por la constelación de autoconciencia, cultura y praxis transformadora.

«Volver a Gramsci»[1], por otra parte, es imposible, en el sentido de estériles nostalgias –ellas mismas íntimamente antigramscianas– de quien, sin sentido histórico, lamenta un pasado definitivamente acabado, y, por esa razón, se niega a participar en las luchas que persisten en el presente. El propio historicismo inmanentista de los *Cuadernos* nos enseña la necesidad de pensar el presente como históricamente determinado para poner a la altura de los tiempos las categorías y los sistemas de pensamiento, incluso el gramsciano. La expresión «volver a partir de Gramsci» entonces debe aludir al redescubrimiento de una rica gama de determinaciones conceptuales hoy ausentes en todo nuestro horizonte (praxis, historicidad, dialéctica, autoconciencia, conflicto, etc.), pero también a la necesidad de darle nueva actualidad al rico arsenal de pasiones políticas que –opuestas a la batería de «pasiones tristes» de nuestro tiempo– caracterizan a la filosofía de la praxis y a su búsqueda de un futuro digno de una humanidad ahora mortificada.

Volver a partir de la filosofía de la praxis es el primer paso para emprender el camino de la búsqueda operativa de una felicidad más grande y más auténtica que la que tenemos hoy, el vulgar hedonismo de los últimos hombres y el obsceno bienestar de la sociedad opulenta que produce el empobrecimiento de una parte cada vez mayor de la humanidad.

Contra la mezquina felicidad de las abejas de Mandeville, hoy hegemónica, la condición alienada de consumidores atomizados y robinsonianamente aislados en la lucha por el bienestar en la civilización de

las mercancías, es preciso volver a descubrir la pasión duradera y el poder antiadaptativo inoxidable del pensamiento de Gramsci, el sueño despierto de «anular la división en clases» (C, 14 [I], § 70, p. 1732), la «opresión plutocrática»[2] que la posibilita y la cosificación, auténtico telón de fondo de la vulgaridad extendida por todas partes.

Es preciso, pues, volver a darle brillo al ideal –que ha quedado enterrado bajo los escombros del Muro de Berlín– de una humanidad que sea un fin en sí misma, alejada de la lógica prosaica de la producción autorreferencial y de la mala infinitud del crecimiento ilimitado; de manera que la convivencia entre los hombres, ahora vinculada al principio de la «insociable sociabilidad» del egoísmo universal, eufemísticamente llamado globalización, se traduzca –así escribió Gramsci en *L'Unità* el 20 de julio 1924– en una democracia real «que no sea tal solo en las formas y en las apariencias».

Tomar en herencia a Gramsci y reanudar su camino interrumpido significa redescubrir la pasión duradera por la guerra contra el capital y en defensa de la humanidad ofendida y humillada, asumiendo como *telos* del pensamiento y de la acción la emancipación de la humanidad, considerada universalmente, restándola de la dictadura de la economía y de las relaciones de fuerza clasistas. Esto significa volver a descubrir el significado de la disidencia y de la indocilidad razonada, para que el «espíritu de escisión» vuelva a ser una praxis compartida, capaz de poner en marcha un nuevo campo de batalla con el fin de llevar a cabo una verdadera «reforma intelectual y moral» y crear una alternativa a la hegemonía, cada vez más opresiva, del pensamiento único planetario y del nuevo orden mundial.

De esta manera el espíritu de escisión y la pasión disidente pueden llegar a ser una estrategia cultural y política al mismo tiempo, cuyo objetivo sea crear un nuevo frente común de oposición razonada contra la homologación masiva de la sociedad de consumo, la manada amorfa de los «últimos hombres» que, como bien sabía Nietzsche, piensan y quieren las mismas cosas, neutralizando desde un principio todo derecho a ser diferente y todo anhelo de reconocimiento, justicia e igualdad.

En este ambicioso programa para vivificar el espíritu de escisión hoy sofocado por la homologación masiva y el *idem sentire* que nos impone la manipulación organizada, se condensa el significado de la fórmula «volver

a partir de Gramsci» anteriormente mencionada. Como catalizadora del sentido general, según el cual la situación hoy es obscena, pero no inenmendable, tremenda pero no inevitable, la figura de Gramsci –cuya presencia se da *per absentiam*– se eleva a la categoría de sinécdoque de las dos determinaciones hoy imprescindibles: el rechazo incondicional de nuestro presente concebido como destino, y la búsqueda de soluciones para reparar las ofensas no redimidas que han venido acumulándose en la historia y que, en lo que va del nuevo milenio, marcado por la muerte del Ideal, parecen haber alcanzado su grado máximo.

Uniendo alquímicamente las dos instancias, la crítica glacial de la cosificación actual y la búsqueda de la seductora promesa de una felicidad superior a la que tenemos, el Marx italiano sigue apareciendo como «señalador» de un incendio. Su pensamiento no deja de mostrarnos que, incluso en el reino del supuesto «final de la historia», algo, a pesar de todo, sigue faltando. Su «ira apasionada» y su búsqueda operativa de una «sociedad regulada», donde la libertad de cada uno haga posible una libertad igual para todos, siguen brindándonos una imagen del mundo más justa y menos obscena que la actual, elevada al rango de única realidad posible. En la época del «cretinismo económico» más vulgar, en la que todos calculan y nadie piensa, el proyecto filosófico-político de Gramsci puede despertarnos de la pesadilla del final de la historia y de la mística de la necesidad con las que las retóricas dominantes desertifican el futuro expandiendo indefinidamente las fronteras del tiempo presente totalmente cosificado.

Los *Cuadernos* describen un escenario en el que, a pesar de todo, seguimos siendo habitantes forzados[3]. Es la época del capital y de la reducción del ser humano a mera cantidad calculable, la época de la explotación y del clasismo convertidos –como si tal cosa fuera posible– en algo aún más obsceno, pero también del individualismo acéfalo que produce la más vulgar descarga de responsabilidad ante el resto del mundo; patologías a las que, además, hay que añadir otra que no existía en los tiempos de Gramsci: la ausencia de reacción y conflicto por parte de los sujetos dominados.

En el horizonte cosificado de la sociedad más desigual de la historia, cada barriga vacía debería representar un argumento en contra del *nomos* de la economía dominante: y, en cambio, incluso con la última abrumadora crisis,

estamos asistiendo a la persistencia generalizada de una fe loca –también por parte de aquellos que solo tienen desventajas– en el sistema de la irracionalidad generalizada elevada a *summum bonum* por las homilías neoliberales. En lugar de luchar por derribar la condición que necesita de la explotación y de la humillación permanente de la dignidad humana, los humillados y ofendidos del planeta, con el mismo cinismo que la clase dominante, hoy tratan de conseguir de todas las maneras posibles una inclusión dentro de los límites blindados del régimen de la enajenación planetaria.

Lo que hemos identificado como el corazón o el núcleo teórico del pensamiento gramsciano –la desfatalización del ser realizada por la filosofía de la praxis– también debe constituir la base de cualquier proyecto que apunte a partir de Gramsci y a heredar su mensaje. La filosofía de la praxis no cesa de enseñarnos que los rasgos peculiares del ser son la praxis y la historicidad y que, por tanto, el mundo «grande y terrible» no es un cristal inquebrantable al que adaptarse pasivamente, sino un proceso continuo que evoluciona «molecularmente», según el ritmo del tiempo y de nuestras acciones, «la sociedad entera está en un continuo proceso de formación y disolución» (C, 13 [XXX], § 37, p. 1637).

Por consiguiente, desde esta perspectiva, la filosofía de la praxis no cesa de imponernos el deber del compromiso y de la acción –tanto individual como social– para lograr, en el marco de la concreción histórica, la racionalización de la realidad existente, que aún está bastante lejos de cumplirse. Luchar contra la indiferencia y por el nacimiento de un «nuevo Renacimiento», valorizar el momento superestructural y el de la organización, enfatizando el papel del «moderno Príncipe» y de la política para superar operativamente las contradicciones: son todos elementos teóricos de una constelación unitaria que, sobre el fundamento de la filosofía de la praxis, hace que sea posible la desfatalización de lo existente, hoy alabado por las retóricas dominantes como destino intrascendible, realidad inenmendable o incluso como naturaleza ya siempre dada.

Pero para que este proceso de revolución cultural pueda materializarse, es preciso un trabajo lento y paciente de reforma intelectual y moral cuyo fin sea la creación de «un nuevo tipo de hombre y de ciudadano» (C, 8 [XXVIII], § 130, p. 1020), un nuevo sujeto activo y no indiferente, animado por la pasión creadora y libre del hechizo del fatalismo: un sujeto social –un

«hombre colectivo» (C, 10 [XXXIII] parte II, § 44, p. 1331)– que no puede ser presupuesto, sino que debe ser creado por la acción política y la organización cultural[4].

Por esta razón hoy el capital apunta a la destrucción de la escuela y de los institutos de formación cultural (reducidos a meras empresas suministradoras de habilidades y competencias) y, sinérgicamente, a la aniquilación de la conciencia opositora y de la política (degradada a mera continuación de la economía con otros medios) como capacidad de actuar al unísono en la sociedad en nombre del Ideal. Asimismo, será necesario hoy más que nunca volver a partir de la cultura y, por ende, de la lucha por una hegemonía cultural que despierte a las conciencias manipuladas y convertidas en amantes inconscientes de sus cadenas; una hegemonía alternativa al pensamiento único políticamente correcto y a su monótona glorificación de la realidad existente.

Heredar a Gramsci significa metabolizar su visión del ser humano como posibilidad y del presente como historia, reaccionando a la doble dinámica de naturalización de lo social y fatalización de la historia que el pensamiento único está llevando a cabo. Nuestro presente, en todas sus manifestaciones, no se corresponde con una realidad natural, es más bien el producto históricamente determinado por la acción humana y, como tal –en contra de los prejuicios más arraigados– puede ser transformado por la libre acción del hombre, «uno de los ídolos más comunes es el de creer que todo lo que existe es “natural” que exista» (C, 15 [II], § 6, p. 1760). La filosofía de la praxis, en resumidas cuentas, tiene como objetivo principal la deconstrucción de este «ídolo común» para sustituirlo por la perspectiva según la cual el ser es, en cada caso, el resultado nunca definitivo de la acción humana que se despliega acorde con el ritmo histórico.

Por eso, una vez más, heredar a Gramsci significa asimilar su subjetivación de lo objetivo («volver “subjetivo” lo que es dado “objetivamente”» [C, 9 (XIV), § 67, p. 1138]), es decir, hay que concebir el objeto no como *datum* o presencia a la que adaptarse, sino como objetivación en la que el sujeto se ha objetivado históricamente mediante la praxis. De aquí, una de las más importantes lecciones que Gramsci nos brinda hoy, en la época de la desilusión y de la resignación: la importancia de la pasión duradera por la lucha y la oposición a un mundo aún no impregnado por la racionalidad, en el que las injusticias y la explotación

son las figuras dominantes de la vida social y que, con la complicidad de las estructuras naturalizadoras de la ideología, se viven como si fueran inenmendables y coesenciales al estar en el mundo del hombre.

Durante los últimos veinte años, al pasar del «sueño de una cosa» a la pesadilla del final de la historia (Berlín, 9 de noviembre de 1989), el capital no ha dejado de triunfar, logrando una conquista tras otra. En el régimen del capitalismo absoluto actual[5], con el vil espectáculo de una violencia que no halla respuesta, la reproducción del sistema está por primera vez completamente en manos de la clase dominante. Los últimos constituyen un sujeto meramente pasivo: se configuran –con la terminología de Gramsci– como dominados y subordinados a la vez.

Por otra parte, la lucha de clases no ha desaparecido, como repiten las gastadas retóricas neoliberales. Lo que ocurre es que el capital ejerce un control unilateral sobre la clase subalterna, sin conciencia de sí misma y de su función, incapaz de contrarrestar a un enemigo que no ha dejado de ganar. En ausencia de una respuesta por parte de los humillados y los ofendidos, la lucha de clases se ha reconfigurado como una «masacre de clases», dirigida por el grupo dominante contra los subalternos, según nos enseñan los trágicos acontecimientos de los últimos años. Retomando una vez más lo que Gramsci escribió en *L'Ordine Nuovo* el 11 de marzo de 1921, «la historia enseña, pero no tiene alumnos».

En el marco de la sociedad actual, caracterizada por el cretinismo económico, la pereza fatalista y la complicidad obscena de la izquierda con el capitalismo triunfante, las contradicciones, cada vez más evidentes, generan apatía, se viven como una necesidad sistémica, como procesos inexorables inscritos en la naturaleza de las cosas, desatando una oleada de neoconformismo, resignación e indiferencia que –Gramsci *docet*– se erige como fundamento del fatalismo.

La necesidad no negociable de redimirse de la miseria de nuestra época siempre está condicionada por una posible redención. Por esta razón, en los últimos veinte años, la estrategia del capital ha sido la remoción forzada de la posibilidad de enmendar las injusticias; de esta manera las contradicciones y la miseria se pueden soportar pasivamente como condición natural y fisiológica sin despertar la «ira apasionada» y las importunas fantasías políticas de transformación.

Cuando la posibilidad de lograr la victoria se aniquila desde un principio, se apaga también toda posibilidad de lucha. Se soportan pasivamente los ataques de un enemigo que no ha dejado de ganar. Si –como ocurre hoy– no se le pone un límite al capital, este se apodera de toda la jornada laboral y, además, de la vida desnuda de las personas. El sentido de la injusticia y de una ira grávida de buenas razones enmudece en la tristeza solitaria de los que, al saberse impotentes, ni siquiera emprenden la lucha, viviendo con apática indiferencia y necia resignación la condición de dominados. Mientras que el vínculo social permanezca roto y el sentido de una posible redención apagado, el mudo sufrimiento de los exiliados del sistema queda perennemente desactivado y pasivo.

Por otra parte, de la imagen del mundo depende también el posible reconocimiento de las contradicciones y de su auténtico carácter, histórico-social y no natural-eterno. Si, como sucede hoy en todo nuestro horizonte, la injusticia –incluso en la forma de *summa iniuria* global– se percibe dentro de un mundo fatalista y destinal, deja de ser una injusticia: se convierte en un simple fenómeno entre muchos, fisiológico y, por consiguiente, ni criticable ni transformable. Se da y, como tal, debe ser asumido simplemente como real.

Sin embargo, solo en el marco de un *Weltbild* que considere la injusticia como el resultado de un proceso histórico y, por tanto, como objetivación de la praxis, esta se puede percibir –tanto individual como colectivamente– como modificable por la acción, rectificable mediante un actuar concertado, capaz de planificar de manera alternativa lo existente. Por otra parte, solamente en un contexto de este tipo puede abrirse un espacio razonable para una política que, por fin, sea capaz de poner en práctica las decisiones de los hombres; que no se limite a ratificar –como ocurre ahora, en el tiempo de la economía despolitizada– las decisiones anónimas, impersonales y, sobre todo, incuestionables del mercado soberano.

La retórica de una realidad que no se puede modificar, que hoy está triunfando, acaba dejando y aceptando el mundo tal como es. Como bien sabía Gramsci, nuestra indiferencia es la que convierte el orden de las cosas en fatalismo. Cuanto más pensamos que una situación histórica es estable e irreversible, más llega a serlo verdaderamente. El fanatismo de la economía es una tendencia irresistible si no le oponemos resistencia, una fuerza

incontrolable si no la contrarrestamos y un proceso intransformable si no lo transformamos.

El eje en torno al cual debe girar una nueva filosofía de la praxis, capaz de metabolizar la enseñanza de Gramsci consiste primeramente en la necesidad de reactivar la pensabilidad de la *praxis* misma (y, por consiguiente, la posibilidad de reprogramar lo existente); y, en segundo lugar, en la exhortación dirigida a sus contemporáneos para que actúen, despertándoles del «sueño dogmático» de la *apraxia* y de la pesadilla posmoderna del final de la historia, volviendo a pensar el ser como posibilidad y el presente como historia.

Gramsci nos enseña a descubrir de nuevo el sentido de la historicidad –la gran remoción de la época pos-1989– concebida a su vez como el único lugar donde podemos entendernos el uno al otro, como individuos y sujetos colectivos, pero también –este es el corazón del inmanentismo historicista gramsciano– como el teatro del esfuerzo ininterrumpido de la razón para realizarse plenamente, llegando a ser cada vez más consciente de sí misma y más libre. De ahí que, volver a partir de Gramsci también significa volver a historizar la realidad y luego a reabrir el futuro ahora desertificado por un presente omnipresente, luchar juntos por transformar la realidad existente[6], convirtiendo la historia en un proceso continuo e indefinido de liberación y ensanchamiento de la autoconciencia.

Desfatalizar lo existente y volver a descubrir la dimensión de la posibilidad y de la historicidad en contra de la mística de la necesidad que proclama el mundo intransformable con el único propósito de que se quede tal cual, constituye la base para la reapertura del conflicto contra el capital; conflicto que, según hemos dicho, hoy existe y se da en la forma unívoca de lucha que el capital, a partir de 1989, está llevando a cabo sin derrotas, y además, sin oposición, destruyendo toda conquista social y subsumiendo casi totalmente el trabajo y la existencia. En este sentido, tomar en herencia a Gramsci (y, con él, a Hegel y a Marx) significa metabolizar la dialéctica histórica y práctica del conflicto, liberándose de las visiones tranquilizadoras y domesticadas que presentan lo existente como el terreno irenista de las transacciones y ocultan –santificándola– la contradicción en el acto mismo en que la dejan ser tal cual es.

Al desfatalizar el ser, la filosofía de la praxis deja surgir la idea de una redención posible y de una superación de las injusticias rampantes

confiadas a la libre praxis de la «cadena social». Solo de esta manera hoy, en la época de las fantasías políticas mutiladas, pueden volver a ser viables, especialmente en la esfera imaginativa, el conflicto y la oposición razonada al capital. La superación del fundamentalismo de la economía sigue siendo, en términos kantianos, la salida del estado de minoría de edad del que nosotros mismos somos responsables. Al ser una creación de la praxis, puede ser criticado teóricamente y subvertido prácticamente.

La pensabilidad de una transformación posible es el requisito previo trascendental para una concreta acción transformadora. La representatividad imaginativa del cambio es la condición básica para su traducción concreta en acción. Esta es la «revolución copernicana» que la filosofía de la praxis puede realizar en la época actual, pero hay que saber heredar su mensaje.

El marxismo heterodoxo de Gramsci, por otra parte, también nos permite volver a pensar de manera alternativa el proceso de emancipación, abandonando ese internacionalismo que, hoy, es una simple duplicación de caricatura del proceso de globalización capitalista. Entre los principales méritos teóricos de los *Cuadernos*, sin duda cabe destacar el hecho de haber establecido de una manera original el vínculo entre lo nacional y lo internacional, pensando el segundo como mediado necesariamente por el primero.

Para Gramsci, como queda dicho, el camino para alcanzar el cosmopolitismo de una humanidad emancipada, halla su punto de partida ineludible en las raíces nacionales, siempre ausentes en Italia, y, más aún ahora, disueltas por el movimiento internacional del mercado, saludado con entusiasmo por las «almas bellas» de la globalización falsamente multicultural.

La interpretación gramsciana de la relación dialéctica entre lo nacional y lo internacional puede ser fecundamente metabolizada y, además, constituye un recurso simbólico valioso para pensar críticamente y actuar en consecuencia ante el orden despolitizado donde el capital financiero eufemísticamente llamado «Unión Europea» ejerce su dominio absoluto. La neutralización de la voluntad nacional-popular y de la primacía, aunque con sus contradicciones, de la política tradicional sobre la economía, típica del Estado soberano y del *jus publicum europaeum*, fue un paso obligado para la despolitización de la economía y para que pudiera imponerse la actual dictadura del capitalismo financiero.

Lejos de realizar el sueño kantiano de la federación pacífica *(foedus pacificum)* y de la posibilidad de entablar relaciones entre pueblos libres e iguales, la creación de la Unión Europea ha puesto en marcha la inversión más perversa de ese noble ideal. La Unión Europea corresponde, diría Gramsci, a una «revolución pasiva» –por tanto, similar, en su esencia, al fascismo y al americanismo– con la que los dominantes, a partir de 1989, han estabilizado la relación de fuerza capitalista, y lo han hecho eliminando la fuerza que todavía, en parte, se oponía: el Estado nacional soberano, con predominio del elemento político.

Fue, gramscianamente, una revolución pasiva también porque, al igual que la del Resurgimiento, no vio la participación activa de las clases más bajas. Además se implementó abiertamente en detrimento de estas últimas, que perdieron toda representación política. La creación del régimen eurocrático llamado «Unión Europea» se encargó de desautorizar la hegemonía de la política, dando paso al irresistible ciclo de privatizaciones y recortes del gasto público, a la precarización forzosa del trabajo y a la reducción cada vez más tajante de los derechos sociales, imponiendo la violencia económica en perjuicio de los subalternos y de los pueblos de economía más débil.

Siempre en palabras de Gramsci, se podría justamente hablar de «cesarismo financiero», refiriéndonos a la situación europea actual, donde las decisiones las toman regularmente esas instituciones «sensiblemente suprasensibles» –diría Marx–, que no han sido elegidas democráticamente por el pueblo y que este no puede controlar. Con el golpe de Estado eurocrático, los poderes de los gobiernos democráticos han pasado a instituciones sin ninguna representatividad, que no están sujetas a ningún control por parte del pueblo. Se ha instaurado la soberanía absoluta de los mercados financieros, dando paso a una auténtica derrota de la oligarquía democrática.

Si quisiéramos continuar el proyecto inacabado de los *Cuadernos*, con su ambicioso intento de pensar críticamente la historia de Italia, considerada por sí misma y en relación con los acontecimientos internacionales, podría verse en la actual Unión Europea una fase de «estancamiento de la historia», el cumplimiento de un capitalismo «absoluto» (sin limitaciones ni oposición por parte de los ofendidos), pero también como el momento

decisivo de la lucha de clases que el capital –con su hegemonía hoy absoluta– está ganando sin encontrar ninguna resistencia.

Volver a partir de Gramsci también significa ponerlo a la altura de los tiempos, evaluando concretamente el estado y la validez de la filosofía de la praxis ante la historia real en su incesante desarrollo. Esto significa cobrar conciencia de que hoy la lucha contra el capital tiene que ser, en primer lugar, una lucha contra la Europa de las finanzas y de la moneda única, de la precariedad y de la explotación.

Dicho sea sin ánimo de molestar a una izquierda que, estancada en la «fase tolemaica» –según la expresión gramsciana–, utiliza la categoría del antifascismo permanente como *excusa* para no tomar parte en la lucha contra el capital y la violencia económica; es preciso salir de la actual Unión Europea, a saber, del mercado financiero que une al continente europeo solo a nivel monetario, favoreciendo, a través de la moneda única, formas de opresión y dominio que habían sido derrotadas en 1945.

Para que todo esto sea posible, es necesario, según Gramsci, crear una voluntad colectiva nacional-popular y una hegemonía alternativa al pensamiento único y a esa «ideología europea» que –al igual que la alemana desmitificada por Marx– naturaliza la realidad existente e hipostatiza la violencia económica del sistema financiero como destino inevitable. Para reanudar la lucha contra el capital hoy triunfante, debemos asimilar la enseñanza gramsciana según la cual «el punto de partida es “nacional” y en este punto de partida hay que tomar pie» (C, 14 [I], § 68, p. 1729).

Hasta que sigamos permaneciendo en el espacio ilimitado del mercado global y del internacionalismo neoliberal, la política será incapaz de actuar y, con ella, se neutraliza también toda posibilidad de lucha y resistencia. Con la complicidad de los procesos de deslocalización y volatilización de los capitales favorecidos por la globalización, explotados y explotadores no se encuentran nunca y el capital puede celebrar sus orgías sin molestia alguna.

El programa gramsciano de socialización integral de los medios de producción como base para crear una «sociedad regulada», hoy debe lograrse a través de la mediación del poder del Estado en cuanto fuerza capaz de regular la economía y abrir un espacio en el que la decisión soberana de la comunidad democrática pueda imponerse; y, con ella, pueda

reanudarse también la lucha por el reconocimiento y la adquisición, cada vez más madura, de la autoconciencia por parte de la humanidad, sujeto indivisible que se realiza libremente en su propia historia.

Es en este sentido que el punto de arranque nacional es llamado a formar la base para construir un universalismo alternativo («el desarrollo va hacia el internacionalismo» [C, 14 (I), § 68, p. 1729]) a la «mala universalidad» de la globalización, generalización planetaria de los egoísmos adquisitivos y depredadores. Con Gramsci, la lucha nacional contra el internacionalismo de la globalización de los mercados y de las finanzas adquiere el estatuto de *medium* cuyo fin debe ser la unificación del género humano, que «se vuelve cada vez más un universal concreto, históricamente concreto» (C, 8 [XXVIII], § 177, p. 1049).

Entonces, de acuerdo con las *Tesis de Lyon*, hoy más que nunca es necesario «incorporarse y guiar a todos los elementos que por una u otra vía se ven empujados a la revuelta contra el capitalismo» (tesis vigesimonovena), con el fin de favorecer el nacimiento de un «Príncipe moderno» que sepa cómo coordinar «una acción general de todas las fuerzas anticapitalistas» (tesis trigesimonovena) y crear una nueva hegemonía capaz de enfrentarse al pensamiento único y al falso pluralismo en los que los plurales repiten siempre y solo la misma letanía, «¡debéis consumir bienes y soportar el mundo!».

El abandono de la falsa oposición entre derecha e izquierda que, detrás de la aparente contraposición, ofrecen la misma visión del mundo, donde reina la soberanía absoluta del mercado y la humillación permanente de la dignidad humana, hoy debe servir de fundamento al renacimiento del espíritu de escisión, para poder adherir al anticapitalismo y perseguir universalmente el ideal de una humanidad que sea un fin en sí misma. Por lo tanto, la vieja dicotomía izquierda-derecha debe ser reemplazada por una nueva oposición, es decir, entre el anticapitalismo que busca la verdadera emancipación de la humanad universal y la aceptación del fundamentalismo económico concebido ya sea como el mejor de los mundos posibles, ya como destino irremediable: *tertium non datur.*

Tal como hemos visto, Gramsci nos ha enseñado que la revolución no consiste en un acto único e irrepetible («guerra de movimiento»), sino en un proceso difícil –una verdadera «guerra de posiciones»– que, por una parte, surge de una lenta y paciente labor de formación cultural y pedagógica[7],

cuyo objetivo es crear conciencia y hegemonía en los grupos subordinados; y, por otra, implica un acto de coraje que se despliega a lo largo del tiempo mediante una reforma «moral e intelectual» del pueblo, de manera que la hegemonía de una visión del mundo diferente permita «cambiar molecularmente la sociedad».

Por esta razón, Gramsci no deja de despertarnos de la indiferencia y del fatalismo: nos recuerda que perseguir el sueño despierto de la emancipación de todos debe seguir siendo la estrella polar del pensamiento y de la acción, unidos en la búsqueda concreta de una realidad mayor y más emocionante de la homologación hecha a medida para los «últimos hombres» satisfechos y felices en la jaula de hierro global.

El hecho de que el comunismo histórico del siglo XX, en el que Gramsci había puesto sus esperanzas, aunque con reservas, y al que había consagrado su existencia, haya fracasado ingloriosamente, no significa que las contradicciones y la miseria contra las que había luchado deban ser aceptadas con triste fatalidad. Hoy está más vivo que nunca lo que, con la terminología de Vico podríamos calificar de «comunismo ideal eterno». Perseguir la justicia social y la dignidad solidaria es el ideal que hace posible el paso del caos ordenado de la cosmópolis al nuevo orden de la ciudad futura, «comienzo de una nueva era de libertad orgánica» (C, 6 [VIII], § 88, p. 764) en la que la humanidad sea un fin en sí misma.

Solo sobre la base gramsciana de la desfatalización de la realidad existente y de esa promesa de justicia que la clase dominante siempre ha negado, será posible –sin ninguna legalidad trascendente que lo garantice– la creación de «una nueva forma de sociedad» (C, 12 [XXX], § 11, p. 2166) y la aparición de un «nuevo Renacimiento» que permita realizar el potencial hasta ahora inexpresado (y totalmente invertido) del género humano.

En este sentido, Gramsci puede considerarse justamente como un maestro de resistencia en el tiempo de la miseria y de la tosca vulgaridad, típicas de ese capitalismo absoluto que impone su soberanía primero sobre las conciencias y después sobre los cuerpos, reduciendo a sus pobres súbditos a la triste condición de quien ama su propia celda porque es incapaz de pensar un mundo exterior. Gramsci, por su parte, comprendió que uno de los rasgos principales del «cesarismo moderno» era ese control «policial» más que «militar» que daría lugar –y que, *de facto,* ha dado– a una vigilancia generalizada sobre nuestras vidas por parte del poder[8].

Este tipo de vigilancia panóptica emerge muy claramente al darnos cuenta de que el *nomos* de la economía ha llevado a cabo la desertificación del imaginario y la neutralización de la utopía capaz de alimentar la acción redentora. Cuando los prisioneros ya no están motivados por el impulso de huir y aceptan sumisamente su cautiverio, la represión puede aflojar el control sobre los cuerpos, porque ya ha completado el de las almas. Estas metabolizan cada vez más el mandamiento principal del capitalismo como religión de la vida cotidiana: «¡No tendrás otra sociedad fuera de esta!».

En este escenario desertificado, tomar en herencia a Gramsci significa, una vez más, no solamente renunciar al *pathos* antiadaptativo del espíritu de escisión y a la búsqueda de futuros alternativos, sino también mantener entrelazados los dos momentos: el pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad. Desde este punto de vista, la filosofía de la praxis se plantea también como un antídoto contra las estructuras, hoy en boga, de la crítica conservadora propia de esos fustigadores del presente que, primero denuncian las injusticias del mundo histórico y después remarcan su imposibilidad de trascenderlo; con el resultado de que lo radical de sus críticas queda neutralizado por el reconocimiento del absolutismo místico de una realidad reconocida *a priori* como inmutable.

Se trata de una crítica conservadora que –a partir de las habitaciones confortables del Gran Hotel Abismo– glorifica el orden existente en el mismo acto con el que, criticándolo, declara que es intransformable, infiriendo erróneamente del pesimismo de la inteligencia el de la voluntad. Contra estas visiones hoy triunfantes (pensemos por ejemplo en las trilladas jeremiadas sobre la técnica de los epígonos de Heidegger), Gramsci no deja de enseñarnos que el momento de la crítica radical de la realidad existente y el de la praxis transformadora con el fin de conseguir la ulterioridad ennoblecedora, no se pueden separar, so pena de caer en una de las múltiples formaciones ideológicas que santifican el presente.

En consecuencia, el pesimismo de la inteligencia debe actuar como terreno para que pueda germinar el optimismo de una voluntad consciente de que todo es terrible, pero no irremediable[9], «es necesario llamar violentamente la atención sobre el presente si lo queremos transformar» (C, 9 [XIV], § 60, p. 1131). De acuerdo con las enseñanzas de Maquiavelo y Marx, el realismo crítico no anula la praxis, sino que le permite determinarse históricamente.

En una carta de fecha 22 de abril de 1929, Gramsci le cuenta a Tania de la rosa que había comenzado a cuidar en la cárcel, tal vez hablando, entre líneas, también de sí mismo y de su condición física e intelectual:

> La rosa ha tomado una terrible insolación: todas las hojas y las partes más tiernas están quemadas y carbonizadas; tiene un aspecto desolado y triste, pero está otra vez sacando afuera sus gemas. No ha muerto, al menos hasta ahora (CC, 95).

Así se podría resumir, al fin y al cabo, la vida de Gramsci, un héroe italiano, un combatiente en nombre de una humanidad más justa y de una sociedad menos indecente, de esa lucha por la supervivencia en la que el capitalismo triunfante no ha dejado de condenar a la humanidad, hoy suspendida entre la miseria generalizada y la esclavitud salarial del trabajo flexible y precario, entre la vulgaridad de la enajenación planetaria y el individualismo torpe.

Es la hermosa rosa de la vida tenaz de Gramsci que, hasta el final –en la desolación y en la tristeza– ha sabido resistir, pagando en carne propia el coraje del espíritu de escisión. Pero es también la rosa de la ciudad futura –fruto de la inteligencia y de la voluntad– que, a pesar de la «terrible insolación» del desierto de la barbarie que no ha dejado de avanzar, sigue sobreviviendo tenazmente en los que no se resignan.

Es la rosa del Ideal, que aún no se ha realizado, el deseo de darles a todos la libertad, a través de la fuerza de la justicia y de un actuar apasionado que, incluso cuando la situación parece desesperada y sin posibilidad de éxito, no abandona el optimismo militante de la voluntad. Empleando las palabras de una maravillosa carta gramsciana del 12 de septiembre de 1927:

> Estoy convencido de que incluso cuando todo está o parece perdido hay que volver a ponerse a trabajar tranquilamente, volviendo a empezar desde el principio.

[1] G. Polizzi (ed.), *Tornare a Gramsci. Una cultura per l'Italia*, Grottaferrata, Avverbi Editore, 2010.

[2] A. Gramsci, «Due rivoluzioni», en *Ordine Nuovo*, 3 de julio de 1920; ahora en *L'Ordine Nuovo: 1919-1920*, *op. cit.*, p. 574.

[3] Cfr. A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, *op. cit.*, pp. 6-7.

[4] Cfr. R. Finelli, «Universale concreto e universale astratto nel pensiero di Antonio Gramsci», en G. Baratta y A. Catone (eds.), *Modern Times. Gramsci e la critica dell'americanismo. Atti del convegno internazionale. Roma 20-22 novembre 1987*, Milán, Diffusioni '84, 1989, p. 211.

[5] Sobre este tema, nos permitimos remitir a nuestro *Minima mercatalia. Filosofia e capitalismo*, Milán, Bompiani, 2012, cap. V.

[6] Sobre este tema, nos permitimos remitir a nuestro *Essere senza tempo. Accelerazione della storia e della vita*, con ensayo introductor de A. Tagliapietra, Milán, Bompiani, 2010.

[7] Cfr. A. D'Orsi, *Gramsciana*, *op. cit.*, p. 22.

[8] *Ibid.*, p. 23. Nos permitimos remitir a nuestro *Il futuro è nostro. Filosofia dell'azione*, Milán, Bompiani, 2014.

[9] «Todo es / terrible pero no irremediable »: F. Fortini, «L'ospite ingrato», en F. Fortini, *Versi scelti: 1939-1989*, Turín, Einaudi, 1990, p. 338.

BIBLIOGRAFÍA

Aquí presentamos una bibliografía esencial y claramente incompleta de los textos sobre Antonio Gramsci, en particular los mencionados o utilizados en la preparación de nuestro ensayo. Para otras referencias bibliográficas, véase: *Bibliografia gramsciana. Being a Bibliographic Compilation of 6000 Publications in 26 Languages of the Life and Thought of Antonio Gramsci*, a cargo de J. M. Cammett, versión provisional, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, 1989. La versión definitiva es la siguiente: *Bibliografia gramsciana, 1922-1988*, a cargo de J. M. Cammett, Roma, Editori Riuniti, 1991. La actualización de la misma bibliografía es la siguiente: *Bibliografia gramsciana. Supplement updatet to 1993. Containing 3428 Entries with Subject and Geographic Indexes and Appendices Containing and Languages of Publications*, a cargo de J. M. Cammett y M. L. Righi, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, 1995. Se aconseja considerar también las bibliografías anteriores: *Su alcuni commenti alle opere di Antonio Gramsci*, a cargo de G. Carbone, en *Società*, VII (1951), I, pp. 131-158; E. Fubini, *Bibliografia gramsciana. 1968-1977*, en VVAA, *Politica e storia in Gramsci. Atti del Convegno Internazionale di studi gramsciani (Firenze, 9-11 dicembre 1977)*, a cargo de F. Ferri, 2 vols., Roma, Editori Riuniti,1979, II, pp. 649-733.

Accardo, A. y Fresu, G., *Oltre la parentesi. Fascismo e storia d'Italia nell'interpretazione gramsciana*, Roma, Carocci, 2009.

Adamson, W. L., *Hegemony and Revolution. A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*, Berkeley, University of California Press, 1980.

Alessandroni, E., *La rivoluzione estetica di Antonio Gramsci e György Lukács*, Padua, Il Prato, 2011.

Alonzo, V., *Questione meridionale, egemonia e fondamentalismo in Gramsci e Said*, Cassino, Mondostudio, 2010.

Amparo, G. y Zuluaga, G., *El Proyecto Cultural de Antonio Gramsci. Ideología y Cultura*, Saarbrucken,Editorial Academica Española, 2012.

Anderson, P., *The Antinomies of Antonio Gramsci*, 1976 [ed. it.: *Ambiguità di Gramsci*, Roma-Bari, Laterza, 1978; ed. cast.: *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Madrid, Akal, 2018].

Anglani, B., *Egemonia e poesia. Gramsci: l'arte, la letteratura*, Lecce, Piero Manni, 1999.

Anglani, B., *Solitudine di Gramsci: politica e poetica del carcere*, Roma, Donzelli, 2007.

Anglani, B., *Il paese di Pulcinella. Letteratura, rivoluzione, identità nazionale nel giovane Gramsci*, Bari, Palomar, 2009.

Aqueci, F., «La teoria dell'espressività in Gramsci. A proposito della Gramsci-Wittgenstein Connection», en *Paradigmi* 2 (2013), pp. 151-168.

Auciello, N., *Socialismo ed egemonia in Gramsci e Togliatti*, Bari, De Donato, 1974.

Ayers, A. J., *Gramsci, Political Economy, and International Relations Theory: Modern Princes and Naked Emperors*, Nueva York, Macmillan, 2008.

Badaloni, N., «Gramsci storicista di fronte al marxismo contemporaneo», en *Critica Marxista* 3 (1967), pp. 96-118 [ed. cast.: «Gramsci historicista frente al marxismo contemporáneo», en F. Fernández Buey (ed.), *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1977].

Badaloni, N., *Il marxismo di Gramsci*, Turín, Einaudi, 1975.

Badaloni, N., «Antonio Gramsci. La filosofia della prassi come previsione», en E. J. Hobsbawm (ed.), *Storia del marxismo*, vol. III/2, Turín, Einaudi, 1978, pp. 251-340.

Baldan, A., *Gramsci come storico. Studio sulle fonti dei «Quaderni del carcere»*, Bari, Dedalo, 1978.

Bambery, C., *A Rebel's Guide to Gramsci*, Londres, Bookmarks, 2006.

Baratta, G., «Socialismo, americanismo e modernità in Gramsci», en *Critica Marxista* 4 (1990), pp. 95-108.

Baratta, G., «Il ritmo del pensiero nei "Quaderni del carcere"», en *Paradigmi* 23 (1993), pp. 398-423.

Baratta, G., *Le Rose e i Quaderni. Saggio sul pensiero di Antonio Gramsci*, Roma, Gamberetti, 2000 [ed cast.: *Las rosas y los Cuadernos. El pensamiento dialógico de Antonio Gramsci*, Barcelona, Bellaterra, 2003].

Baratta, G., *Gramsci in contrappunto. Dialoghi col presente*, Roma, Carocci, 2007.
Baratta, G., «Gramsci ritrovato tra Cirese e i "Cultural Studies"», en *Critica Marxista* 2 (2009), pp. 52-61.
Baratta, G. y Catone A. (eds.), *Modern Times. Gramsci e la critica dell'americanismo. Atti del convegno internazionale. Roma 20-22 novembre 1987*, Milán, Diffusioni '84, 1989.
Baratta, G. y Catone, A. (eds.), *Antonio Gramsci e il «progresso intellettuale di massa»*, Milán, Unicopli,1995.
Bechelloni, A., «Gramsci et Machiavel: les apories d'une lecture», en A. Tosel (ed.), *Modernité de Gramsci? Actes du colloque franco-italien*, Besançon, Annales Littéraires de l'Université, (1992), pp. 223-235.
Bedeschi, G., «Il piccolo Lenin. Antonio Gramsci e "L'Ordine Nuovo"», *en Nuova storia contemporanea* 6 (1998), pp. 39-52.
Bedeschi, G., «Gentile e Gramsci: due volti del totalitarismo», en *Nuova storia contemporanea* 3 (1998), pp. 47-65.
Bellingeri, E., *Dall'intellettuale al politico. Le «Cronache teatrali» di Gramsci*, Bari, Dedalo, 1975.
Benvenuti, F. y Pons, S., «L'Unione Sovietica nei "Quaderni del carcere"», en G. Vacca (ed.), *Gramsci e il Novecento*, vol. I, Roma, Carocci, 1999, pp. 93-124.
Bergami, G., *Il giovane Gramsci e il marxismo (1911-1918)*, Milán, Feltrinelli, 1977.
Bergami, G., *Gramsci comunista critico. Il politico e il pensatore*, Milán, Angeli, 1981.
Bergami, G., *Gramsci gli intellettuali e la cultura proletaria*, Milán, Colibrì, 2008.
Bianchi, A., *O laboratorio de Gramsci: filosofia, historia e politica*, São Paulo, Alameda, 2008.
Bieler, A. y Morton, A. D., *Images of Gramsci. Connections and Contentions in Political Theory and International Relations*, Londres, Routledge, 2006.
Bignami, A., *Gramsci. Pensamiento, conciencia y revolución*, Buenos Aires, Luxemburg, 2010.
Biocca, D., «Casa Passarge: Gramsci a Roma (1924-26)», en *Nuova Storia Contemporanea* 1 (2012), pp. 17-36.

Bobbio, N., *Saggi su Gramsci*, Milán, Feltrinelli, 1990.
Boninelli, M., *Frammenti indigesti: temi folclorici negli scritti di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2007.
Boothman, D., «Scienza e traducibilità nei "Quaderni" di Gramsci», en *Critica Marxista* 2 (1995).
Boothman, D., «The Sources for Gramsci's Concept of Hegemony», en *Rethinking Marxism* 20 (2008), pp. 201-215.
Bordoli, R., *Vitae meditatio: Gramsci e Spinoza a confronto*, Urbino, Quattro Venti, 1990.
Borghese, L., *Gramsci, Goethe, Grimm o l'archeologia dei desideri*, Florencia, Olschki, 2008.
Borso, D., «Marx = Hegel + Ricardo. Considerazioni intorno a un'equazione gramsciana», en VVAA, *Teoria politica e critica marxiana*, Padua, CLEUP, 1997, pp. 69-95.
Briziarelli, M. y Martinez Guillem, S., *Reviving Gramsci. Crisis, Communication, and Change*, Londres, Routledge, 2016.
Brown, A., *L'amore assente: Gramsci e le sorelle Schucht*, Turín, CET, 2002.
Burgio, A., «Methodologie und Kritik der Geschichte. Gramsci, Marx und die "Geschichte der geschichtlichen Entwick-lung"», en *Annalen der Internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie – Societas Hegeliana*, XI (2000), pp. 157-166.
Burgio, A., «"Epoca storica" e periodizzazione nei "Quaderni" di Gramsci», en *Critica Marxista* 2-3 (2001), pp. 78-84.
Burgio, A., *Gramsci storico. Una lettura dei «Quaderni del carcere»*, Roma-Bari, Laterza, 2003.
Burgio, A., *Per Gramsci: crisi e potenza del moderno*, Roma, DeriveApprodi, 2007.
Burgio, A., «La dialettica dell'egemonia nelle rivoluzioni passive del XX secolo», en *Critica Marxista* 2-3 (2008), pp. 27-32.
Burgio, A., «Critica e crisi della modernità. Gramsci storico della società borghese», en *Giornale Critico della Filosofia Italiana* XCI (2012), pp. 678-713.
Burgio, A., *Gramsci. Il sistema in movimento*, Roma, Deriveapprodi, 2014.
Burgio, A. y Santucci, A. (eds.), *Gramsci e la rivoluzione in Occidente*, Roma, Editori Riuniti, 1999.

Buttigieg, J., «Gramsci y la sociedad civil», en D. Kanoussi (ed.), *Hegemonía, Estado y sociedad civil en la globalización*, México, Plaza y Valdés, 2001.
Buttigieg, J., «The Prison Notebooks. Antonio Gramsci's Work in Progress», en *Rethinking Marxism* XVIII (2006), pp. 37-42.
Buttigieg, J., «Antonio Gramsci: Liberation begins with Critical Thinking», en C. H., Zuckert (ed.), *Political Philoso-phy in the Twentieth Century. Authors and Arguments*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 44-57.
Cacciatore, G., «Gramsci. Problemi di etica nei "Quaderni"», en G. Vacca (ed.), *Gramsci e il Novecento*, Roma, Carocci, 1999, vols. 2, pp. 123-139.
Calabrò, C., *Storia e rivoluzione: saggio su Antonio Gramsci*, Pisa, ETS, 2012.
Calabrò, G. P., *Antonio Gramsci. La «transizione politica»*, Nápoles, ESI, 1982.
Cammett, J. M., *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism*, 1967 [ed. it.: D. Zucaro (ed.), *Antonio Gramsci e le origini del comunismo italiano*, Milán, Mursia, 2007].
Canali, M., *Il tradimento. Gramsci, Togliatti e la verità negata*, Venecia, Marsilio, 2013.
Canfora, L., *Su Gramsci*, Roma, Datanews, 2007.
Canfora, L., *Gramsci in carcere e il fascismo*, Roma, Salerno, 2012.
Canfora, L., *Spie, URSS, antifascismo: Gramsci 1926-1937*, Roma, Salerno, 2012.
Capitani, L. y Villa, R. (eds.), *Scuola, intellettuali e identità collettiva nel pensiero di Antonio Gramsci. Atti del convegno. Reggio Emilia, 11 dicembre 1997*, Roma, Gamberetti,1999.
Caprioglio, S., «Gramsci e l'URSS: tre note nei "Quaderni del carcere"», en *Belfagor* XLVI, I (1991), pp. 66-68.
Capucci, F., *Antonio Gramsci e la filosofia di B. Croce*, L'Aquila, Japadre, 1978.
Caracciolo, A. y Scalia, G. (eds.), *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Milán, Feltrinelli, 1959.
Carlucci, A., *Gramsci and Languages: Unification, Diversity, Hegemony*, Leiden, Brill, 2013.

Caruso, L., «Gramsci e la politica contemporanea. Azione collettiva, fasi di transizione e crisi della modernità nei "Quaderni del carcere"», en *Filosofia politica* 2 (2012), pp. 247-266.
Caserta, E. G., «Croce and Gramsci: Some Reflections on their Relationship», en *Quaderni d'Italianistica* 2 (1984), pp. 204-216.
Catalfamo, A., «Gramsci, Gobetti e la "temperie" vociana», en *Critica Marxista* 2-3 (2008), pp. 73-83.
Catalfamo, A., *Antonio Gramsci, una «critica integrale». Giornalismo, letteratura e teatro,* Chieti, Solfanelli, 2015.
Chemotti, S., *Umanesimo Rinascimento Machiavelli nella critica gramsciana,* Roma, Bulzoni,1975.
Chiarotto, F., *Operazione Gramsci. Alla conquista degli intellettuali nell'Italia del dopoguerra,* Milán, Bruno Mondadori, 2011.
Ciliberto, M., «La fabbrica dei "Quaderni" (Gramsci e Vico)», en *Id., Filosofia e politica nel Novecento italiano. Da Labriola a «Società»,* Bari, De Donato,1982, pp. 263-314.
Ciliberto, M., «Rinascimento e Riforma nei "Quaderni" di Gramsci», en *Id.* y C. Vasoli (eds.), *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, vol. II, Roma, Editori Riuniti, 1991, pp. 759-788.
Colacicco, M., «Crisi, Europa, traducibilità. Antonio Gramsci in contrappunto», en *Critica Marxista* 2-3 (2008), pp. 84-93.
Colacicco, M., «Il principe e l'angelo. Caratteri del moderno in Benjamin e Gramsci», en *Critica Marxista* 2 (2009), pp. 62-68.
Congiu, M., *Gramsci, la scienza e le ideologie scientifiche*, Génova, Tilgher, 2011.
Corrado, R., *Antonio Gramsci: teorico della traduzione e scrittore per l'infanzia. Un contributo allo sviluppo della fantasia dei bambini e alla formazione dei giovani,* Roma, Aracne, 2008.
Cospito, G., «Gramsci e il "piano". L'"economia regolata" e l'Unione Sovietica nell'analisi dei "Quaderni del carcere"», en *Marx 101,* 18 (1994).
Cossu, C., *Gramsci serve ancora?*, Roma, Edizioni dell'Asino, 2009.
Coutinho, C. N., *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento politico,* 1999 [ed. it.: *Il pensiero politico di Gramsci*, Milán, Unicopli, 2006].
Coutinho, C. N. y Liguori, G., «Metamorfosi di un concetto. La società civile in Gramsci e nel dibattito contemporaneo», en *Bollettino Filosofico*

16 (2000).
Coutinho, C. N., «Il concetto di volontà collettiva in Gramsci», en *Critica Marxista* 2-3 (2008), pp. 33-36.
Coutinho, C. N., *De Rousseau a Gramsci. Ensaios de teoria política*, São Paulo, Boitempo, 2011.
Crehan, K. A. F., *Gramsci, Culture and Anthropology*, 2005 [ed. it.: *Gramsci, cultura e antropologia*, Lecco, Argo, 2010].
Cristofolini, P., «Sulla dialettica di Gramsci e la storia filosofica delle "facoltà"», en *Aut Aut* 15 (1976).
Day, R. J. F., *Gramsci is dead*, 2005 [ed. it.: *Gramsci è morto: dall'egemonia all'affinità*, trad. de R. Ambrosoli, Milán, 2013].
De Domenico, N., «Una fonte trascurata dei "Quaderni del carcere": il "Labour Monthly" del 1931», en *Atti dell' Academia Peloritana dei Pericolanti*, Messina, 1991.
De Giovanni, A., «Egemonia gramsciana, egemonia leninista», en *Passato e Presente* 74 (2008), pp. 29-54.
De Giovanni, B., «Il revisionismo di B. Croce e la critica di Gramsci all'idealismo di Stato», en *Lavoro critico* 1 (1975), pp. 131-165.
De Giovanni, B., «Lenin, Gramsci e la base teorica del pluralismo», en *Critica Marxista* 3 (1976).
De Giovanni, B., Gerratana, V. y Paggi, L., *Egemonia Stato partito in Gramsci,* Roma, Editori Riuniti,1977.
Deias, A. (ed.), «Prove d'orchestra. Giorgio Baratta e Gramsci fra modernità e contemporaneità», en *Lares* 3, número monográfico (2013), Florencia, Olschki.
Del Noce, A., *Dialettica e filosofia della prassi*, Milán, Angeli, 1979.
Del Roio, M., *Os Prismas de Gramsci: a Fórmula Política da Frente Única (1919-1926),* 2005 [ed. it.: M. Sciarretta (ed.), *I prismi di Gramsci: la formula politica del fronte unico (1919-1926)*, Nápoles, La città del sole, 2011].
Del Roio, M. (ed.), *Aspectos de Gramsci*, Marilia, Oficina universitaria Unesp, 2009.
De Vivo, G., *Gramsci, Sraffa e la «famigerata lettera» di Grieco*, Roma, Aracne, 2009.
Di Bello, A. (ed.), *Marx e Gramsci. Filologia, filosofia e politica allo specchio*, Nápoles, Liguori, 2011.

Di Meo, A. (ed.), «Prospettive su Gramsci», en *Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici*, número monográfico, Esi, 3 (2012).
Di Vora, I. y Margiotta, U., *Ripensare Gramsci. Tra idealismo, pragmatismo e filosofia della prassi*, Lecce, Pensa Multimedia, 2009.
Dombroski, R. S., *Antonio Gramsci*, Boston, Twayne Publishers, 1989.
Dore Soares, R., *Gramsci, o Estado e a escola*, Ijuí, Editora UNIJUÍ, 2000.
D'orsi, A., «Lo studente che non divenne "dottore". Gramsci all'Università di Torino», en *Studi storici* 1 (1999), pp. 39-75.
D'orsi, A., «Gramsci e la guerra: dal giornalismo alla riflessione storica», en *Passato e Presente* 74 (2008), pp. 55-80.
D'orsi, A., «I fucili nelle rotative. "L'Ordine Nuovo", i fascisti, Gramsci, Gobetti. Una conversazione con Andrea Viglongo», en *Historia Magistra. Rivista di storia critica* 2 (2009), pp. 99-107.
D'orsi, A. (ed.), *Il nostro Gramsci. Antonio Gramsci a colloquio con i protagonisti della storia d'Italia*, Roma, Viella, 2011.
D'orsi, A., *Gramsciana. Saggi su Antonio Gramsci*, Modena, Mucchi, 2014.
Durante, L., «Gramsci e i pericoli del cosmopolitismo», en *Critica Marxista* 5 (1998), pp. 59-68.
Durante, L. y Liguori, G. (eds.), *Domande dal presente. Studi su Gramsci*, Roma, Carocci, 2012.
Durante, L. y Voza, P. (eds.), *La prosa del comunismo critico: Labriola e Gramsci*, Bari, Palomar, 2006.
Ekers, M. (ed.), *Gramsci: Space, Nature, Politics*, Chichester, Wiley and Sons, 2013.
Fabre, G., *Lo scambio: come Gramsci non fu liberato*, Palermo, Sellerio, 2015.
Fausti, L., *Intelletti in dialogo. Antonio Gramsci e Piero Sraffa*, Celleno, Fondazione Guido Piccini - La Piccola Editrice, 1998.
Fergnani, F., *Antonio Gramsci: la filosofia della prassi nei «Quaderni del carcere»*, A. Vigorelli y M. Zanantoni (eds.), Milán, Unicopli, 2011.
Fernández Buey, F., *Leyendo a Gramsci*, Madrid, El Viejo Topo, 2001.
Fernández Liria, C., *El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser*, Barcelona, Emse Edapp, 2017.
Ferreri, D., *Inattualità di Gramsci?*, en VVAA, *Percorsi della ricerca filosofica*, Roma-Reggio Calabria, Gangemi, 1990.

Ferri, F. (ed.), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani. Firenze, 9-11 dicembre 1977*, 2 vols., Roma, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, 1979.
Filippini, M., «Una filologia della società. Antonio Gramsci e la scoperta delle scienze sociali», en *Scienza & Politica* 41 (2009), pp. 89-103.
Filippini, M., *Gramsci globale. Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo*, Bolonia, Odoya, 2011.
Filippini, M., «Tra scienza e senso comune. Dell'ideologia in Gramsci», en *Scienza & Politica* 47 (2012), pp. 89-106.
Finelli, R., «Gramsci tra Croce e Gentile», en *Critica Marxista* 5 (1989), pp. 77-92.
Finelli, R., «Gramsci filosofo della prassi», en G. Baratta y G. Liguori (eds.), *Gramsci da un secolo all'altro*, Roma, Editori Riuniti, 1999, pp. 188-198.
Finocchiaro, M. A., «Gramsci's Crocean Marxism», en *Telos* XLI (1979), pp. 15-32.
Fiori, G., *Gramsci, Togliatti, Stalin*, Roma-Bari, Laterza, 1991.
Fiori, G., *Vita di Antonio Gramsci*, Bari, Laterza, 1966.
Fontana, B., *Hegemony and Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
Francese, J., «Sul desiderio gramsciano di scrivere qualcosa "für ewig"», *en Critica Marxista* 1 (2009), pp. 45-54.
Francese, J. (ed.), *Perspectives on Gramsci*, Londres, Routledge, 2013.
Francioni, G., «Gramsci tra Croce e Bucharin», en *Critica Marxista* 6 (1987), pp. 19-45.
Fresu, G., *«Il diavolo nell'ampolla»: Antonio Gramsci, gli intellettuali e il partito*, Nápoles, La Città del sole, 2005.
Frosini, F., «Note su filosofia, religione e democrazia nei "Quaderni del carcere". Kant-Hegel-Croce, en *Marx Centouno* VII (1991), pp. 72-83.
Frosini, F., «Il "ritorno a Marx" nei "Quaderni del carcere"», en *Problemi. Periodico quadrimestrale di cultura* 111 (1998), pp. 106-129.
Frosini, F., «"Tradurre" l'utopia in politica. Filosofia e religione nei "Quaderni del carcere», en *Problemi. Periodico quadrimestrale di cultura* 111 (1999), pp. 26-45.
Frosini, F., *Gramsci e la filosofia: saggio sui «Quaderni del carcere»*, Roma, Carocci, 2003.

Frosini, F. y Liguori, G. (eds.), *Le parole di Gramsci: per un lessico dei «Quaderni del carcere»*, Roma, Carocci, 2004.
Frosini, F., «Immanenza e materialismo storico nei "Quaderni del carcere" di Gramsci», en *Quaderni materialisti* 5 (2006), pp. 149-160.
Frosini, F., *Da Gramsci a Marx: ideologia, verità, politica*, Roma, DeriveApprodi, 2009.
Frosini, F., *La religione dell'uomo moderno: politica e verità nei «Quaderni del carcere» di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010.
Frosini, F., «Storicismo e storia nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci», en *Bollettino filosofico*, 2011-2012, pp. 351-367.
Frosini, F., «Luigi Russo e Georges Sorel: sulla genesi del "moderno Principe" nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci», en *Studi Storici* 3 (2013), pp. 545-590.
Galante, S., «Antonio Gramsci e la disunificazione dell'Italia: spunti per una discussione politica», en *Marxismo oggi* 1 (1998), pp. 119-129.
Garin, E., *Con Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1997.
Gerratana, V., «De Sanctis-Croce o De Sanctis-Gramsci?», en *Società* VIII (1952), pp. 497-512.
Gervasoni, M., *Antonio Gramsci e la Francia. Dal mito della modernità alla scienza della politica*, Milán, Unicopli, 1998.
Ghibaudo, W., «Antonio Gramsci e le "elucubrazioni" dei "marxisti neo-protestanti"», en *Il Pensiero Politico* 1 (enero-abril de 2007), pp. 136-146.
Ghiro, A., *Gramsci e la psicologia: tra patchwork e teoria scientifica*, Padua, CLEUP, 2012.
Giacomini, R., Losurdo, D. y Martelli, M. (eds.), *Gramsci e l'Italia. Atti del convegno internazionale di Urbino, 24-25 gennaio 1992*, Nápoles, La Città del sole, 1994.
Giacomini, R., *Gramsci detenuto, il Pci e la Russia sovietica: distorsioni e falsi del revisionismo storico*, Nápoles, La Città del sole, 2003.
Giacomini, R., *Il giudice e il prigioniero. Il carcere di Antonio Gramsci*, Florencia, Castelvecchi, 2014.
Gianotti, L., *Da Gramsci a Berlinguer: il Novecento comunista sotto la Mole*, Turín, Graphot, 2011.
Giasi, F. (ed.), *Gramsci nel suo tempo*, Roma, Carocci, 2008.
Giordano, A., *Gramsci: la vita, il pensiero, le opere*, Milán, Accademia, 1978.

Glucksmann, C., *Gramsci et l'état. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, 1975 [ed. it.: *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, Roma, Editori Riuniti, 1976; ed. cast.: *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI de España, 1978].
Green, M. E. (ed.), *Rethinking Gramsci*, Londres, Routledge, 2011.
Grisoni, D. y Maggiori, R., *Guida a Gramsci*, Milán, Rizzoli, 1973.
Gruppi, L., *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1972 [ed. cast.: *El concepto de hegemonía en Gramsci*, México, Ediciones de cultura Popular, 1978].
Guglielmi, G., *Da De Sanctis a Gramsci: il linguaggio della critica*, Bolonia, il Mulino, 1976.
Haug, W. F., *Philosophieren mit Brecht und Gramsci*, Hamburgo, Argument, 2006.
Hill, D. J., *Hegemony and Education: Gramsci, Postmarxism, and Radical Democracy Revisited*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2007.
Hoare, G. E., *Introduction à Antonio Gramsci*, París, La Découverte, 2013.
Iacono, A. M., «Sul rapporto tra filosofia e senso comune in Gramsci: la critica a Bucharin e a De Man», en F. Ferri (ed.), *Politica e storia in Gramsci. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani. Firenze, 9-11 dicembre 1977*, cit., II, pp. 419-435.
Ives, P., *Language and Hegemony in Gramsci*, Londres, Pluto Press, 2004.
Ives, P. y Lacorte, L. (eds.), *Gramsci, Language, and Translation*, Lanham, Lexington, 2010.
Izzo, F., «Nazione e cosmopolitismo nei "Quaderni del carcere"», en *Italianieuropei* 3, junio de 2008, pp. 269-282.
Izzo, F., *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2009.
Kahn, B. L., «Antonio Gramsci's Reformulation of Benedetto Croce's Speculative Idealism», en *Idealistic Studies* 1 (1985), pp. 18-40.
Kanoussi, D., *Una introducción a «Los Cuadernos de la cárcel» de Antonio Gramsci*, México, Plaza y Valdés, 2000.
Kébir, S., *Antonio Gramscis Zivilgesellschaft*, Hamburgo, VSA Verlag, 1990.
Kébir, S., «"Rivoluzione-restaurazione" e "rivoluzione passiva": concetti di storia universale», en *Critica Marxista* 5 (2001).

Klein, W. F., *Die politischen Ideen von Antonio Gramsci,* Berlín, Sozialistische Alternative, 2013.
James, M., *Gramsci's Political Analysis: a Critical Introduction,* Basingstoke, Palgrave, 2003.
Jocteau, G. C., *Leggere Gramsci: una guida alle interpretazioni,* Milán, Feltrinelli, 1975.
Jones, S., *Antonio Gramsci*, Londres, Routledge, 2006.
Laclau, E. y Mouffe, C., *Hegemony and Socialist Strategy,* 1985 [ed. it.: F. M. Cacciatore y M. Filippini (eds.), *Egemonia e strategia socialista: verso una politica democratica radicale,* Génova, Il Melangolo, 2011; ed. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004].
La Porta, L., «Note sul concetto di Stato e democrazia in Gentile e Gramsci», en *Il Calendario del popolo* 619 (junio de 1997), pp. 36-39.
La Porta, L., «Gramsci e Arendt: verità e praxis», en *Critica Marxista* 3 (1999), pp. 67-72.
La Porta, L., *Antonio Gramsci e Hannah Arendt: per amore del mondo grande, terribile e complicato*, Roma, Aracne, 2010.
La Rocca, T., «Antonio Gramsci: sulla religione popolare», en *Religione e scuola* 5 (1997), pp. 29-47.
Leone De Castris, A., *Estetica e politica. Croce e Gramsci*, Milán, Angeli, 1989.
Leone De Castris, A., *Gramsci rimosso*, Roma, Datanews, 1997.
Lepre, A., *Gramsci secondo Gramsci,* Nápoles, Liguori, 1978.
Lepre, A., *Il prigioniero. Vita di Antonio Gramsci*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
Liguori, G., *Gramsci conteso. Storia di un dibattito. 1922-1996,* Roma, Editori Riuniti, 1996 (nueva edición revisada y actualizada, con subtítulo: *Interpretazioni, dibattiti e polemiche. 1922-2012,* Roma, Editori Riuniti University Press, 2012).
Liguori, G., «Stato e "mondializzazione" in Gramsci», en *Critica Marxista* 5 (1998), pp. 47- 58.
Liguori, G., «Stato e società civile da Marx a Gramsci», en G. Petronio y M. Paladini Musitelli, *Marx e Gramsci,* Roma, Manifesto-libri, 2001, pp. 69-80.

Liguori, G., «Dal “Manifesto” ai “Quaderni”», en R. Rossanda (ed.), *Il Manifesto del partito comunista 150 anni dopo*, Roma, Manifestolibri, 2000.
Liguori, G., *Sentieri gramsciani*, Roma, Carocci, 2006.
Lo Piparo, F., *Lingua intellettuali e egemonia in Gramsci*, Roma-Bari, Laterza, 1979.
Lo Piparo, F., *I due carceri di Gramsci*, Roma, Donzelli, 2012.
Lo Piparo, F., *L’enigma del quaderno: la caccia ai manoscritti dopo la morte di Gramsci*, Roma, Donzelli, 2013.
Lo Piparo, F., *Il professor Gramsci e Wittgenstein: il linguaggio e il potere*, Roma, Donzelli, 2014.
Lo Iacono, C., «La lenta egemonia. Aspetti della ricezione inglese di Gramsci», en *Critica Marxista* 2 (2010), pp. 62-71.
Losurdo, D., «Économisme historique ou matérialisme historique? Pour une relecture de Marx et d’Engels», en *Archives de Philosophie* LVII (1994), pp. 141-155.
Losurdo, D., *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Roma, Gamberetti, 1997.
Losurdo, D., *Dai fratelli Spaventa a Gramsci. Per una storia politico-sociale della fortuna di Hegel in Italia*, Nápoles, La Città del sole, 1997.
Losurdo, D., *Legittimità e critica del moderno: sul marxismo di Antonio Gramsci*, Nápoles, La Città del sole, 2007.
Lussana, F. y Pissarello, G. (eds.), *La lingua / le lingue di Gramsci e delle sue opere. Atti del Convegno internazionale di studi (Sassari, 24-26 ottobre 2007)*, con un ensayo introductorio de G. Vacca, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008.
Maccabelli, T., «Gramsci lettore di Ugo Spirito: economia pura e corporativismo nei “Quaderni del carcere”», en *Pensiero economico italiano* 2 (1998), pp. 73-114.
Macciocchi, M. A., *Pour Gramsci*, 1974 [ed. it.: *Per Gramsci*, Bolonia, il Mulino, 1974.
Maggi, M., *La filosofia della rivoluzione. Gramsci, la cultura e la guerra europea*, Roma, Storia e Letteratura, 2008.
Maggi, M., *Archetipi del Novecento: filosofia della prassi e filosofia della realtà*, Nápoles, Bibliopolis, 2011.

Maiorca, B. (ed.), *Gramsci sardo: antologia e bibliografia (1903-2006)*, Cagliari, Tema, 2007.
Maltese, P., *Il problema politico come problema pedagogico in Antonio Gramsci*, Roma, Anicia, 2008.
Maltese, P., *Letture pedagogiche di Antonio Gramsci*, Roma, Anicia, 2010.
Maltese, P., «L'egemonia costituente dei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci», en *Studi sulla Formazione* 1 (2013), pp. 181-195.
Manacorda, M. A., *Il principio educativo in Gramsci. Americanismo e conformismo*, Roma, Armando, 1970.
Mancina, C. y Saponaro, G., *Gramsci e lo Stato. Per una teoria materialistica della filosofia*, Roma, Editori Riuniti, 1976.
Mancina, C., «"Il fronte ideologico": ideologie e istituzioni statali in Gramsci», en *Prassi e Teoria* 7 (1980), pp. 89-101.
Mangoni, L., «La genesi delle categorie storico-politiche nei "Quaderni del carcere"», en *Studi Storici* 3 (1987), pp. 565-579.
Marseglia, M., *La formazione culturale di Antonio Gramsci, 1910-1918*, Milán, Aracne, 2010.
Martelli, M., «La dialettica nei "Quaderni" di Gramsci», en *Studi urbinati* 1-2 (1980), pp. 77-115.
Martelli, M., «Gramsci e l'URSS staliniana», en *Marxismo oggi* VIII (1995), pp. 67-84.
Martelli, M., *Gramsci filosofo della politica*, Milán, Unicopli, 1996.
Martelli, M., *Etica e storia. Croce e Gramsci a confronto*, Nápoles, La Città del sole, 2001.
Martinelli, R., «Un dialogo fra grammatici: Panzini e Gramsci», en *Belfagor* XLIV (1989), pp. 681-688.
Marzani, C., *The Open Marxism of Antonio Gramsci*, Nueva York, Cameron Associates, 1957 [ed. cast.: *El marxismo abierto de Antonio Gramsci*, (Gramsci, 1957)].
Mastellone, S. (ed.), *Gramsci: i «Quaderni del carcere». Una riflessione politica incompiuta*, Turín, Utet, 1997.
Mastellone, S. y Sola, G. (al cargo de), *Gramsci: il partito politico nei «Quaderni»*, Florencia, Centro Editoriale Toscano, 2001.
Mastrogregori, M., *I due prigionieri: Gramsci, Moro e la storia del Novecento italiano*, Génova, Marietti, 2008.
Mastroianni, G., *Da Croce a Gramsci*, Urbino, Argalia, 1972.

Mastroianni, G., «Il materialismo storico di N. I. Bucharin», en *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 2 (1982), pp. 222-242.
Mastroianni, G., «Per una rilettura dei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci», en *Belfagor* XLVI (1991), pp. 485-509.
Mcnally, M. y Schwarzmantel, J., *Gramsci and Global Politics. Hegemony and Resistance*, Londres, Routledge, 2009.
Medici, R., *La metafora Machiavelli. Mosca Pareto Michels Gramsci*, Modena, Mucchi, 1990.
Medici, R. (ed.), *Gramsci. Il linguaggio della politica*, Bolonia, Clueb, 1999.
Medici, R., *Giobbe e Prometeo. Filosofia e politica nel pensiero di Grams ci*, Florencia, Alinea, 2002.
Melchionda, E.,« Gramsci dopo il Pci», en *Finesecolo* 1 (1997), pp. 85-98.
Mena, J., *El concepto de Revolución Pasiva: una lectura a los «Cuadernos de la Cárcel»*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1984.
Merkens, A. y Rego, V. (eds.), *Mit Gramsci arbeiten. Texte zur politisch-praktischen Aneignung Antonio Gramscis*, Hamburgo, Argument, 2008.
Meta, C., *Antonio Gramsci e il pragmatismo. Confronti e intersezioni*, Florencia, Le Cariti, 2010.
Michelini, L., *Marxismo, liberismo, rivoluzione: saggio sul giovane Gramsci (1915-1920)*, Nápoles, La Città del sole, 2011.
Montonato, G., *Il giovane Gramsci (1891-1922)*, Gelatina, Congedo, 1998.
Mordenti, R., *Introduzione a Gramsci*, Roma, Datanews, 1998.
Mordenti, R., *Gramsci e la rivoluzione necessaria*, Roma, Editori Riuniti, 2007.
Mordenti, R., «Gramsci e il razzismo italiano», en S. Gentili y S. Foà (eds.), *Cultura della razza e cultura letteraria nell'Italia del Novecento*, Roma, Carocci, 2009, pp. 137-156.
Morton, A. D., *Unravelling Gramsci: Hegemony and Passive Revolution in the Global Political Economy*, Londres, Pluto, 2007.
Nardone, G., *L'umano in Gramsci. Evento politico e comprensione dell'evento politico*, Bari, Dedalo, 1977.
Natoli, A., *Antigone e il prigioniero. Tania Schucht lotta per la vita di Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1990.
Natoli, C., «Le campagne per la liberazione di Gramsci, il Pcd'I e l'Internazionale (1934)», en *Studi Storici* 1 (1999), pp. 77-156.

Nemeth, T., *Gramsci's Philosophy. A Critical Study,* Sussex, The Harvester Press, 1980.
Nieddu, L., *Antonio Gramsci. Storia e mito,* Venecia, Marsilio, 2004.
Nosella, P., *A escola de Gramsci,* São Paulo, Cortez, 2004.
Oliver, L. (ed.), *Gramsci, la otra política. Descifrando y debatiendo los «Cuadernos de la cárcel»,* Colonia del Mar, Itaca, 2013.
Opratko, B., *Hegemonie: politische Theorie nach Antonio Gramsci,* Münster, Westfälisches Dampfboot, 2012.
Opratko, B. y Prausmüller, O. (eds.), *Gramsci global. Neogramscianische Perspektiven in der internationalen poli-tischen Ökonomie,* Hamburgo, Argument, 2011.
Orlandi, C., «La riflessione linguistica nei "Quaderni del carcere"», en *Lares,* enero-abril de 2008, pp. 55-87.
Orrù, E., «"Gramsci e la democrazia". Un bilancio del settantesimo gramsciano», en *Argomenti umani* 3 (2008), pp. 119-127.
Orrù, E. y Rudas, N., *Identità e universalità: il mondo di Antonio Gramsci,* Cagliari, Tema, 2010.
Orsini, A., *Gramsci y Turati. Le due sinistre,* Soveria Mannelli, Rubbettino, 2011.
Pagano, R., *Il pensiero pedagogico di Antonio Gramsci,* Milán, Monduzzi, 2013.
Paggi, L., *Antonio Gramsci e il moderno principe. I. Nella crisi del socialismo italiano,* Roma, Editori Riuniti, 1970.
Paggi, L., «La teoria generale del marxismo in Gramsci», en A. Zanardo (ed.), *Storia del marxismo contemporaneo,* Milán, Feltrinelli, 1974, pp. 1319-1370.
Paggi, L., *Le strategie di potere in Gramsci. Tra fascismo e socialismo in un solo paese: 1923-1926,* Roma, Editori Riuniti, 1984.
Pala, M. (ed.), *Americanismi. Sulla ricezione del pensiero di Gramsci negli Stati Uniti,* Cagliari, Cuec, 2010.
Pala, M., «Filosofi occasionali: filologia e studi culturali da Gramsci a Said», en *Moderna* 1-2 (2012), pp. 63-103.
Pala, M. (ed.), *Narrazioni egemoniche: Gramsci, letteratura e società civile,* Bolonia, il Mulino, 2014.
Paladini Musitelli, M., *Introduzione a Gramsci,* Roma-Bari, Laterza, 1976.

Paladini Musitelli, M. (ed.), *Gramsci e la scienza. Storicità e attualità delle note gramsciane sulla scienza. Atti del Convegno organizzato dall'Istituto Gramsci del Friuli Venezia Giulia (Trieste, 1° dicembre 2007),* Trieste, Istituto Gramsci Friuli Venezia Giulia, 2008.

Pastore, G., *Antonio Gramsci: questione sociale e questione sociologica,* Livorno, Belforte, 2011.

Paternostro, R., *Critica, marxismo, storicismo dialettico. Due note gramsciane,* Roma, Bulzoni, 1977.

Paulesu Quercioli, M., *Gramsci vivo nelle testimonianze dei suoi contemporanei,* Milán, Feltrinelli, 1979.

Pellicani, L., *Gramsci e la questione comunista*, Florencia, Vallecchi, 1976.

Pellicani, L., *Gramsci, Togliatti e il Pci. Dal moderno Principe al post-comunismo,* Roma, Armando, 1990.

Peloso, L., «Lingua, linguaggio e filosofia nei "Quaderni del carcere" di Gramsci», en *Janus. Quaderni del circolo glosse-matico* 10 (2012), pp. 123-140.

Petronio, G., «Gramsci critico», en G. Grana (ed.), *Letteratura italiana. I critici,* Milán, Marzorati, 1969.

Pigliaru, A., *L'eredità di Gramsci e la cultura sarda,* Nuoro, Il Maestrale, 2008.

Piotte, J. M., *La pensée politique de Gramsci*, Montréal, Lux, 2010 [ed. cast.: *El pensamiento político de Gramsci,* Barcelona, Redondo, 1972].

Pistillo, M., «Mussolini e Gramsci dal "biennio rosso" al 1926», en *Critica Marxista* 1 (1997), pp. 43-51.

Polizzi, G., «Il "metafisico" e il "filosofo di società". Leopardi e Gramsci dinanzi alla modernità», en *Critica Marxista* 1 (2008), pp. 40-49.

Polizzi, G. (ed.), *Tornare a Gramsci. Una cultura per l'Italia,* Grottaferrata, Avverbi Editore, 2010.

Portas, S., *Antonio Gramsci: coscienza internazionalistica e subconscio sardo,* Guspini, Mediatre, 2011.

Portelli, H., *Gramsci et le bloc historique,* 1972 [ed. it.: M. N. Pierini (ed.), *Gramsci e il blocco storico,* Roma-Bari, Laterza, 1973; ed. cast.: *Gramsci y el bloque histórico,* México, Siglo XXI, 1973].

Portelli, H., *Gramsci et la question religieuse,* 1974 [ed. it.: *Gramsci e la questione religiosa,* Milán, Mazzotta, 1976; ed. cast.: *Gramsci y el bloque histórico,* México, Siglo XXI, 1985.

Prestipino, G., *Tradire Gramsci*, Milán, Teti, 2000.
Prestipino, G., *Tre voci nel deserto: Vico, Leopardi, Gramsci per una nuova logica storica*, Roma, Carocci, 2006.
Prestipino, G., *Gramsci vivo e il nostro tempo*, Milán, Edizioni Punto Rosso, 2008.
Prestipino, G., «Egemonia e controegemonia in Gramsci», en *Esse*, 2013, pp. 55-60.
Preve, C., *Ideologia italiana. Saggio sulla storia delle idee marxiste in Italia*, Milán, Vangelista, 1993, pp. 39-49.
Proto, M. (ed.), *Gramsci e l'internazionalismo. Nazione, Europa, America Latina. Atti del convegno internazionale. Lecce 20-21 ottobre 1997*, Manduria, Lacaita, 1999.
Rafalski, T., «Gramsci e il corporativismo», en *Critica Marxista* 3 (1991), pp. 85-116.
Ragazzini, D., *Leonardo nella società di massa. Teoria della personalità in Gramsci*, Bergamo, Moretti & Vitali, 2002.
Rapone, L., *Cinque anni che paiono secoli. Antonio Gramsci dal socialismo al comunismo (1914-1919)*, Roma, Carocci, 2011.
Riechers, C., *Antonio Gramsci. Marxismus in Italien*, 1970 [ed. it.: *Antonio Gramsci. Il marxismo in Italia*, Nápoles, Thélème, 1975].
Righi, M. L. (ed.), *Gramsci nel mondo. Atti del convegno internazionale di studi gramsciani di Formia (25-28 ottobre 1989)*, Roma, Fondazione Istituto Gramsci, 1995.
Roberts, D. D., «Reconsidering Gramsci's Interpretation of Fascism», en *Journal of Modern Italian Studies* 16 (2011), pp. 239-255.
Rocchetti, F. (ed.), *Con gli occhi di Gramsci: letture del Risorgimento*, Roma, Carocci, 2011.
Rolfini, C., «L'idea di "riforma intellettuale e morale" nei "Quaderni del carcere"», en *Critica Marxista* 2 (1990).
Romagnuolo, M. R., «"Quistioni di nomenclatura": materialismo storico e filosofia della prassi nei "Quaderni" gramsciani», en *Studi filosofici* X-XI (1987-1988), pp. 123-166.
Romano, F. (ed.), *Antonio Gramsci e il liberalismo antiliberale*, Roma, Cremonese, 1973.
Rosa, C., *Antonio Gramsci. Teorico della traduzione, scrittore per l'infanzia. Un contributo allo sviluppo della fantasia dei bambini e alla*

formazione dei giovani, Roma, Aracne, 2009.
Rosengarten, F., *The Revolutionary Marxism of Antonio Gramsci*, Leiden, Brill, 2014.
Rossi, A., *Gramsci da eretico a icona. Storia di un… «cazzotto nell'occhio»*, Nápoles, Guida, 2010.
Rossi, A., *Gramsci in carcere. L'itinerario dei «Quaderni»*, Nápoles, Guida, 2014.
Rossi, A. y Vacca, G., *Gramsci tra Mussolini e Stalin*, Roma, Fazi, 2007.
Rossi, P. (ed.), *Gramsci e la cultura contemporanea*, Roma, Editori Riuniti – Istituto Gramsci, 1969-1970, 2 vols.
Ruberto, L. E., *Gramsci, Migration, and the Representation of Women's Work in Italy and the U. S.*, Lanham, Lexington, 2007.
Russo, E., *Antonio Gramsci*, Rimini, Luise, 1990.
Sabino, C., «Gramsci e la rivoluzione passiva nei "Quaderni"», en *Camineras* 1 (2007), pp. 27-74.
Saccarelli, E., *Gramsci and Trotsky in the Shadow of Stalinism: the Political Theory and Practice of Opposition*, Nueva York, Routledge, 2008.
Salinari, C., «Letteratura e vita nazionale nel pensiero di Antonio Gramsci», en *Rinascita* 2 (1951).
Salvadori, M., *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Turín, Einaudi, 1973.
Sanguineti, F., *Gramsci e Machiavelli*, Roma-Bari, Laterza, 1982.
Santucci, A. A., *Letture di Gramsci*, Roma, Editori Riuniti, 1987.
Santucci, A. A. (ed.), *Gramsci e la rivoluzione in Occidente*, Roma, Editori Riuniti, 1999, pp. 85-112.
Santucci, A. A., *Senza comunismo. Labriola, Gramsci, Marx*, Roma, Editori Riuniti, 2001.
Savio, A., *Fascino e ambiguità di Gramsci*, Roma, Prospettiva, 2004.
Sbarberi, F. (ed.), *Teoria politica e società industriale. Ripensare Gramsci*, Turín, Boringhieri, 1988.
Schirru, G. (ed.), *Gramsci, le culture e il mondo*, Roma, Viella, 2009.
Scuderi, E., *Cultura e società nel pensiero di Antonio Gramsci*, Catania, Muglia, 1974.
Scuderi Sanfilippo, G., *Antonio Gramsci e il problema pedagogico*, Catania, CUECM, 1985.

Semeraro, G., «Lo “Stato etico” di Gramsci nella costruzione politica dei movimenti popolari», en *Critica Marxista* 1 (2008), pp. 50-58.
Sichirollo, L., «Hegel, Gramsci e il marxismo», en VVAA, *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma, nei giorni 11-13 gennaio 1958*, Roma, Editori Riuniti-Istituto Gramsci, 1958, pp. 269-276.
Sobrero, A., «Folklore e senso comune in Gramsci», en *Etnologia-Antropologia culturale* 4 (1976), pp. 70-85.
Sola, G. (ed.), *Gramsci: il partito politico nei «Quaderni»*, Florencia, Centro Editoriale Toscano, 2001.
Spriano, P., *Gramsci e Gobetti. Introduzione alla vita e alle opere*, Turín, Einaudi, 1977.
Spriano, P., *Gramsci in carcere e il partito*, Roma, Ed. l’Unità, 1988, pp. 47-58.
Spriano, P., *L’«Ordine Nuovo» e i Consigli di fabbrica*, Turín, Einaudi, 1971.
Srivastava, N. y Bhattacharya, B. (eds.), *The Postcolonial Gramsci*, Nueva York, Routledge, 2012.
Stipčević, N., *Gramsci e i problemi letterari*, Milán, Mursia, 1968.
Suppa, S., «Nazionale, internazionale, forme dell’egemonia in Gramsci», en *Critica Marxista* 2-3 (2008), pp. 44-50.
Suppa, S., *Ordine e conflitto: una trama per rileggere Gramsci*, Turín, Giappichelli, 2016.
Tega, W. (ed.), *Gramsci e l’Occidente*, Bolonia, Cappelli, 1990.
Testaverde, T., *Croce, Gramsci, Gobetti*, Milán, Alpha Test, 2007.
Texier, J., «Gramsci teorico delle sovrastrutture e il concetto di società civile», en *Critica Marxista* 3 (1968), pp. 71-99 [ed. cast.: *Gramsci teórico de las Superestructuras, acerca del concepto de sociedad civil*, México, Ediciones de Cultura Popular, 1985].
Thomas, M. (ed.), *Antonio Gramsci: Working Class Revolutionary. Essays and Interviews*, Londres, Workers’ Liberty, 2012.
Thomas, P., *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden, Brill, 2009.
Thomas, P., «Gramsci and the Political. From the State as “Metaphysical Event” to Hegemony as “Political Fact”», en *Radical Philosophy* 153 (2009), pp. 27-36.

Thomas, P., «Gramsci e il primato della politica», en *Critica Marxista* 2 (2010), pp. 52-61.
Tortorella, A., «Il fondamento etico della politica in Gramsci», en *Critica Marxista* 2-3 (1997), pp. 62-71.
Tosel, A., «Gramsci: philosophie de la praxis et réforme intellectuelle et morale», en *La Pensée* 235 (1983), pp. 39-48.
Tosel, A., «Philosophie de la praxis et dialectique», en *La Pensée* 237 (1984), pp. 100-120.
Tosel, A., *Praxis. Vers une refondation en philosophie marxiste,* París, Éditions Sociales, 1984.
Tosel, A., *Marx en italiques,* Mauvezin, Trans-Europe-Repress, 1991.
Tosel, A., «Il lessico della "filosofia della prassi" di Gramsci», en *Marxismo Oggi* 1 (1996), pp. 49-67.
VVAA, *Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo,* Roma, l'Unità, 1987.
VVAA, «Oltre Gramsci, con Gramsci», fascículo monográfico de la revista *Critica Marxista* 2-3 (1987).
VVAA, *Gramsci e il marxismo contemporaneo. Relazioni al Convegno organizzato dal centro Mario Rossi (Siena, 27-30 aprile 1987),* a cargo de B. Muscatello, Roma, Editori Riuniti, 1990.
VVAA, *Il giovane Gramsci e la Torino di fine secolo,* a cargo de la Fondazione Istituto Piemontese Antonio Gramsci, Turín, Rosenberg & Sellier, 1998, pp. 284-293.
VVAA, *Gramsci e la formazione dell'uomo: itinerari educativi per una cultura progressista,* Acireale, Bonanno, 2008.
VVAA, *Gramsci e la storia d'Italia,* Milán, Unicopli, 2008.
VVAA, *Gramsci giornalista. Atti del Convegno, Nuoro 15.11.2007,* Cagliari Intermezzo, 2008.
VVAA, *Gramsci ritrovato,* Florencia, Olschki, 2009.
VVAA, *Gramsci oltre l'ideologia: letture e interpretazioni (1960-2010),* Milán, Unicopli, 2011.
VVAA, *Gramsci lesen. Einstiege in die Gefängnishefte,* Hamburgo, Argument, 2013.
Vacca, G., *Il marxismo e gli intellettuali. Dalla crisi di fine secolo ai «Quaderni del carcere»,* Roma, Editori Riuniti, 1985 [ed. cast.: *El marxismo de los intelectuales,* México, Jas, 1984].
Vacca, G., *Gramsci e Togliatti,* Roma, Editori Riuniti, 1991.

Vacca, G., «Sraffa come fonte di notizie per la biografia di Gramsci», en *Studi storici* 1 (1999), pp. 5-37.
Vacca, G., «Dall'"egemonia del proletariato" all'"egemonia civile". Il concetto di egemonia negli scritti di Gramsci fra il 1926 e il 1935», en A. d'Orsi (ed.), *Egemonie*, Nápoles, Dante & Descartes, 2008, pp. 77-122.
Vacca, G., *Vita e pensieri di Antonio Gramsci (1926-1937)*, Turín, Einaudi, 2012 [ed. cast.:*Vida y pensamiento de Gramsci*, México, Plaza y Valdés, 1995].
Vacca, G., Baroncelli, E., Del Pero, M. y Schirru, G., *Studi gramsciani nel mondo*, Bolonia, il Mulino, 2009.
Vagnarelli, G., *La Rivoluzione russa tra Gramsci e Gobetti*, Ripatransone, Maroni, 1997.
Valiani, L., «Gramsci, Rosselli e il problema della rivoluzione italiana», en *Belfagor* 2 (1999), pp. 43-57.
Vanzulli, M., *Il marxismo e l'idealismo. Studi su Labriola, Croce, Gentile, Gramsci*, Roma, Aracne, 2013.
Voza, P., *Gramsci e la continua crisi*, Roma, Carocci, 2008.
Wainwright, J., «Was Gramsci a Marxist?», en *Rethinking Marxism* 22 (2010), pp. 617-626.
Watkins, E., «Gramsci's Anti-Croce», en *Boundary 2*, 3 (1986), pp. 121-135.
Zanardo A., «Il manuale di Bucharin visto dai comunisti tedeschi e da Gramsci», en VVAA, *Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma, nei giorni 11-13 gennaio 1958*, cit., pp. 337-368 [ed. cast.: «El manual de Bujarin visto por los comunistas alemanes y por Gramsci», en I. BUJARIN, *Teoría del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI de España, 1974].
Zucàro, D., *Vita del carcere di Antonio Gramsci*, Milano-Roma, Edizioni «Avanti!», 1954.

PINCHE AQUÍ

SIGLO XXI ESPAÑA

Desde 2010 la prestigiosa editorial **Siglo XXI de España Editores** está integrada en el **Grupo editorial Akal.**

Con una historia editorial de más de cuarenta años, desde sus comienzos se ha caracterizado por una decidida apuesta por las Humanidades y las Ciencias Sociales, conformando uno de los más significados catálogos existentes en lengua española, catálogo que, en la actualidad, se sigue fortaleciendo con la recuperación de títulos clásicos y con la publicación de las más importantes novedades internacionales.